
Seminario 2
El yo en la teoría de Freud



Psicología y Metapsicología

17 de Noviembre de 1954

Verdad y saber. El cogito de los dentistas. El yo (je) no es el yo(1) , el sujeto no es el individuo. La crisis de 1920.

Buenos días, amigos míos, otra vez reunidos.

Definir la naturaleza del yo lleva muy lejos. Pues bien, vamos a partir de este muy lejos para volver hacia el centro, lo cual nos conducirá de nuevo al muy lejos.

Nuestra mira de este año es el Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica. Pero no sólo en esta teoría y en esta técnica tiene el yo un sentido, y eso complica el problema.

La noción del yo fue elaborada al correr de los siglos tanto por aquellos a los que llaman filósofos, y con los cuales no tememos aquí comprometernos, como por la conciencia común. Vale decir que hay cierta concepción preanalítica del yo —llamémosla así por convención, para orientarnos— que ejerce su atracción sobre aquello radicalmente nuevo que en lo concerniente a esta función introdujo la teoría de Freud.

Podría sorprendernos una tal atracción, y hasta subducción o subversión, si la noción freudiana del yo no produjese una conmoción tan grande que merece que a su respecto se introduzca la expresión revolución copernicana, cuyo sentido hemos ido entreviendo en el curso de nuestras reuniones del año pasado, base de las que sostendremos en éste.

Los resultados que hemos llegado a alcanzar serán integrados casi por completo en la nueva fase en que ahora retornamos la teoría de Freud, que sigue siendo nuestro hilo conductor: no olviden que éste es un seminario de textos.

Las nuevas perspectivas abiertas por Freud estaban llamadas a abolir las precedentes. Sin embargo, por mil flancos algo se produjo en el manejo de los términos teóricos, y reapareció una noción del yo absolutamente distinta de la que implica el equilibrio del conjunto de la teoría de Freud, y que, por el contrario, tiende a la reabsorción, como se dice además con toda claridad, del saber analítico en la psicología general, que en este caso significa psicología preanalítica. Y, al mismo tiempo, puesto que teoría y práctica no son separables, la relación analítica, la dirección de la práctica, vieron cambiar su orientación. La historia actual de la técnica psicoanalítica lo demuestra.

Esto sigue siendo muy enigmático. Sería incapaz de afectarnos si no trascendiera el conflicto entre escuelas, entre retrógrados y avanzados, ptolemaicos y copernicanos. Pero va mucho más allá. Se trata del establecimiento de una complicidad concreta, eficaz, entre el análisis, manejo liberador, desmistificante, de una relación humana, y la ilusión fundamental de lo vivido por el hombre, al menos por el hombre moderno.

El hombre contemporáneo cultiva cierta idea de sí mismo, idea que se sitúa en un nivel semi-ingenuo, semi-elaborado. Su creencia de estar constituido de tal o cual modo participa de un registro de nociones difusas, culturalmente admitidas. Puede este hombre imaginar que ella surgió de una inclinación natural, cuando de hecho, en el estado actual de la civilización, le es enseñada por doquier. Mi tesis es que la técnica de Freud, en su origen, trasciende esta ilusión, ilusión que ejerce concretamente una influencia decisiva en la subjetividad de los individuos. El problema entonces es saber si el psicoanálisis se dejará llevar poco a poco a abandonar lo que por un momento fue vislumbrado o si, por el contrario, manifestará otra vez, dándole nueva vida, su relieve.

De ahí la utilidad de referirse a ciertas obras de cierto estilo.

En mi opinión, no es conveniente dividir nuestros comentarios en las diferentes series en que se despliegan. Por ejemplo, lo que introdujo Alexandre Koyré en su conferencia de anoche, acerca de la función del diálogo platónico, precisamente a partir del Merlón, puede insertarse sin artificio en la cadena de la enseñanza que aquí se va desarrollando. Las conferencias de los martas, llamadas con justicia extra-ordinarias, tienen la función de permitir que cada uno de ustedes cristalice las interrogaciones suspendidas en las fronteras de lo que desarrollamos en este seminario.

Anoche, en las pocas palabras que pronuncié, destaqué, transformando las ecuaciones menonianas, lo que podemos llamar la función de la verdad en estado naciente. En efecto, el saber al cual se anuda la verdad debe estar dotado, sin duda, de una inercia propia, que le hace perder algo de la virtud a partir de la cual comenzó a depositarse como tal, ya que muestra una evidente propensión a desconocer su propio sentido. No hay sitio donde esta degradación sea más evidente que en el psicoanálisis, y por sí sólo este hecho revela la posición de encrucijada que el psicoanálisis ocupa realmente en un cierto progreso de la subjetividad humana.

Esta singular ambigüedad del saber y la verdad se ve desde el origen, aunque nunca se esté por completo en el origen, pero tomemos a Platón por origen, en el sentido en que se habla de origen de las coordenadas. La vimos revelarse ayer en el Menan, pero igualmente podríamos haber tomado el Protágoras, del que no se habló.

¿Quién es Sócrates? Sócrates es quien inaugura en la subjetividad humana el estilo del que brotó la noción de un saber vinculado a determinadas exigencias de coherencia, saber previo a todo progreso ulterior de la ciencia en cuanto experimental; tendremos que definir el significado de esa suerte de autonomía que adquirió la ciencia con el registro experimental. Pues bien, en el momento preciso en que se inaugura ese nuevo ser-en-el-mundo que aquí designo como una subjetividad, Sócrates advierte que en lo tocante a lo más precioso, la areté, la excelencia del ser humano, no es la ciencia la que podrá transmitir las vías que a ella conducen. Ya ahí se produce un descentramiento; a partir de esta virtud se abre un campo al saber, pero esta virtud misma, en cuanto a su transmisión, su tradición, su formación, queda fuera del campo. Esto es algo en lo que vale la pena detenerse, antes de àpresurarse a pensar que al final todo se arreglará, que se trata de la ironía de Sócrates, que un día u otro la ciencia conseguirá recuperar eso mediante una acción retroactiva. Empero, en el transcurso de la historia nada hasta hoy nos lo ha probado.

¿Qué pasó después de Sócrates? Muchas cosas y, en particular, que la noción del yo vio la luz.

Cuando algo ve la luz, algo que estamos obligados a admitir como nuevo, cuando otro orden de la estructura emerge. ¡Pues bien! Este crea su propia perspectiva en el pasado y decimos:

Nunca pudo no estar ahí, existe desde siempre. ¿No es ésta, por lo demás, una propiedad que nuestra experiencia demuestra?

Piensen en el origen del lenguaje. Imaginamos que hubo un momento en que, sobre esta tierra, se tuvo que empezar a hablar. Admitimos, por tanto, que hubo una emergencia. Pero a partir del momento en que esa emergencia es aprehendida en su estructura propia, nos es absolutamente imposible especular sobre aquello que la precedió si no lo hacemos mediante símbolos que siempre han podido aplicarse. Lo nuevo que surge parece extenderse siempre en la perpetuidad, indefinidamente, más acá de sí mismo. Con el pensamiento no podemos abolir un orden nuevo. Esto se aplica a todo lo que quieran, incluido el origen del mundo.

De igual modo, ya no podemos dejar de pensar con ese registro del yo que hemos adquirido en el transcurso de la historia, aún cuando nos encontremos con las huellas de la especulación del hombre sobre sí mismo en épocas en que dicho registro como tal no estaba promovido.

Nos parece entonces que Sócrates y sus interlocutores debían poseer, como nosotros, una noción implícita de esta función central; que el yo debía de ejercer en ellos una función análoga a la que ocupa en nuestras reflexiones teóricas, pero también en la aprehensión espontánea que tenemos de nuestros pensamientos, tendencias, deseos, de lo que es nuestro y de lo que no es nuestro, de lo que admitimos como expresiones de nuestra personalidad o de lo que rechazamos como parásito en ella. Nos es muy difícil pensar que toda esta psicología no es eterna.

¿Lo es? Vale, al menos, hacer la pregunta.

Hacerla nos incita a examinar con mayor detenimiento si, en efecto, no existe un momento en que esa noción del yo se deja aprehender en su estado naciente. No hace falta ir tan lejos: los documentos aún están bien frescos. La cosa no se remonta mucho más atrás de esa época, todavía reciente, en que se produjeron tantos progresos en nuestra vida que nos causa gracia leer en el Protágoras, cuando alguien llega por la mañana a lo de Sócrates: ¡Hola! Entre, ¿qué pasa?-Ha llegado Protágoras. Lo que nos divierte es que todo sucede, y lo dice Platón como al azar, en una negra oscuridad. Esto nunca nadie lo observó, porque sólo puede interesar a personas que, como nosotros, desde hace escasos setenta y cinco años están habituados a encender la luz eléctrica.

Fíjense en la literatura. Dicen ustedes que eso es propio de la gente que piensa, pero que la gente que no piensa siempre debería tener, de manera más o menos espontánea, alguna noción de su yo. ¿Qué saben ustedes de eso? Ustedes, en todos los casos, están del lado de la gente que piensa, o al menos vienen después de gente que pensó en ello. Tratemos entonces de abrir la cuestión, antes que zanjarla con tanta facilidad.

La clase de personas que definiremos, por notación convencional, como los dentistas, están muy seguras del orden del mundo porque piensan que el señor Descartes expuso en El Discurso del Método las leyes y los procesos de la razón clara. Su pienso, luego soy es absolutamente fundamental en lo tocante a la nueva subjetividad, no es sin embargo tan sencillo como les parece a estos dentistas, y algunos creen tener que reconocer en él un puro y simple escamoteo. Si es verdad, en efecto, que la conciencia es transparente a sí misma, y se aprehende como tal, resulta evidente que el yo (je) no por ello le es transparente. No le es dado en forma diferente a un objeto. La aprehensión de un objeto por la conciencia no le entrega al mismo tiempo sus propiedades. Lo mismo sucede con el yo (je).

Si este yo (je) nos es ofrecido como una suerte de dato inmediato en el acto de reflexión en que la conciencia se aprehende transparente a sí misma, nada indica que la totalidad de esa realidad y ya es mucho decir que se desemboca en un juicio de existencia quede con ello agotada.

Las consideraciones de los filósofos nos llevaron a una noción del yo cada vez más puramente formal y, para decirlo todo, a una crítica de dicha función. El progreso del pensamiento se desvió, cuando menos provisionalmente, de la idea de que el yo fuese sustancia, como de un mito que debe ser sometido a una estricta crítica científica. Legítimamente o no, poco importa, el pensamiento se embarcó en el intento de considerarla como puro espejismo, con Locke, con Kante incluso con los psicofísicas, que no tenían más que ir tras estos, claro que con otras razones y otras premisas. Ellos consideraron con el mayor recelo la función del yo, en la medida en que ésta perpetúa de manera más o menos implícita el sustancialismo implicado en la noción religiosa del alma, en cuanto sustancia revestida, por lo menos, con las propiedades de la inmortalidad.

¿No es llamativo que mediante un extraordinario malabarismo de la historia por haber abandonado un instante lo subversivo de la aportación de Freud, lo cual, en cierta tradición de elaboración del pensamiento puede pasar por un progreso—, se haya retornado más acá de esta crítica filosófica, que no es reciente?

Para calificar el descubrimiento de Freud hemos usado el término revolución copernicana. Esto no implica que lo que no es copernicano sea absolutamente unívoco. Los hombres no siempre creyeron que la Tierra era una especie de planicie infinita, también le atribuyeron límites, formas diversas, a veces la de un sombrero de mujer. Pero, en fin, pensaban que había cosas que estaban abajo, digamos en el centro, y que el resto del mundo se edificaba encima. Pues bien, si no sabemos exactamente lo que un contemporáneo de Sócrates podía pensar acerca de su yo, así y todo había algo que tenía que estar en el centro, y no parece que Sócrates lo ponga en duda. Probablemente no se trataba de algo hecho como el yo, que comienza en una época que podemos situar hacia mediados del siglo dieciséis, comienzos del diecisiete. Pero estaba en el centro, en la base. En relación con esta concepción, el descubrimiento freudiano tiene exactamente el mismo sentido de descentramiento que aporta el descubrimiento de Copérnico. Lo expresa muy bien la fulgurante fórmula de Rimbaud los poetas, que no saben lo que dicen, sin embargo siempre dicen, como es sabido, las cosas antes que los demás—: Je est un autre (yo es otro).

No se dejen impresionar por esto, no se pongan a propagar por doquier que yo es otro; créanme, no surte ningún efecto. Y además, no quiere decir nada. Porque primero hay que saber qué quiere decir otro. Otro: no se babeen con este término.

Uno de nuestros colegas, de nuestros ex colegas, que tuvo algún trato con Les Temps Modernes la revista del existencialismo, como le dicen, nos presentaba como una gran audacia la idea de que para que alguien pueda hacerse analizar tiene que ser capaz de aprehender al otro como tal. Tipo listo ése. Habríamos podido preguntarle: ¿Qué quiere decir usted con eso, el otro? ¿Su semejante, su prójimo, su ideal del yo (je), una palangana? Todo eso, son otros.

El inconsciente escapa por completo al círculo de certidumbres mediante las cuales el hombre se reconoce como yo. Es fuera de este campo donde existe algo que posee todo el derecho a expresarse por yo (je), y que demuestra este derecho en la circunstancia de ver la luz expresándose a título de yo (je). Lo que en el análisis viene a formularse como, hablando con propiedad, el yo (je), es precisamente lo más desconocido por el campo del yo.

Tal es el registro donde lo que Freud nos enseña sobre el inconsciente puede cobrar su alcance y su relieve. El hecho de haberlo expresado llamándolo inconsciente lo arrastra a verdaderas contradicciónes *in adjecto*, lo lleva a hablar de pensamientos él mismo lo dice, *sic venia* verbo, por lo que se disculpa todo el tiempo—, pensamientos inconscientes. Todo esto aparece enormemente complicado, porque desde la perspectiva de la comunicación, en la época en que Freud comienza a expresarse, está obligado a partir de la idea de que lo que pertenece al orden del yo también pertenece al orden de la conciencia. Pero esto no es seguro. Si él lo dice, es debido a cierto progreso en la elaboración filosófica, que por entonces formulaba la equivalencia yo = conciencia. Pero Freud, cuanto más avanza en su obra, menos consigue situar la conciencia, y debe confesar que ella es, en definitiva, insituable. Todo se organiza cada vez más en una dialéctica donde el yo (je) es distinto del yo. Finalmente, Freud abandona la partida: tiene que haber ahí, dice, condiciones que se

nos escapan, el futuro nos dirá de qué se trata. Este año intentaremos vislumbrar de qué modo es posible situar la conciencia, de una vez por todas, en la funcionalización freudiana.

Con Freud irrumpe una nueva perspectiva que revoluciona el estudio de la subjetividad y muestra, precisamente, que el sujeto no se confunde con el individuo. Esta distinción, que les presenté primeramente en el plano subjetivo, es también y quizá se trate del paso más decisivo desde el punto de vista científico asequible en el plano objetivo.

Si se considera, a la manera de los conductistas, lo que en el animal humano, en el individuo en cuanto organismo, se propone objetivamente, salen a luz cierto número de propiedades, desplazamientos, determinadas maniobras y relaciones, y de la organización de estas conductas se infiere la mayor o menor amplitud de los rodeos de que es capaz el individuo para obtener cosas que por definición son planteadas como sus metas. Con ello nos hacemos una idea de la dimensión de sus relaciones con el mundo exterior, medimos el grado de su inteligencia, fijamos —en suma el nivel, el estiaje con el que evaluar el perfecciónamiento, o la areté de su especie. Pues bien, Freud nos aporta lo siguiente: las elaboraciones del sujeto en cuestión de ningún modo son situables sobre un eje donde, a medida que fueran más elevadas, se confundirían cada vez más con la inteligencia, la excelencia, la perfección del individuo.

Freud nos dice: el sujeto no es su inteligencia, no está sobre el mismo eje, es excéntrico. El sujeto como tal, funcionando en tanto que sujeto, es otra cosa y no un organismo que se adapta. Es otra cosa, y para quien sabe oírla, toda su conducta habla desde otra parte, no desde ese eje que podemos captar cuando lo consideramos como función en un individuo, es decir, con un cierto número de intereses concebidos sobre la areté individual.

Por ahora nos atendremos a esta metáfora tópica: el sujeto está descentrado con respecto al individuo. Yo es otro quiere decir eso.

En cierto modo esto estaba ya al margen de la intuición cartesiana fundamental. Si para leer a Descartes se quitan las gafas del dentista, percibirán los enigmas que nos propone, en particular el de cierto Dios engañoso. Cuando se aborda la noción del yo, no es posible dejar de concluir al mismo tiempo que en alguna parte hay error. El Dios engañoso es, a fin de cuentas, la reintegración de aquello de lo que había rechazo, ectopia.

Hacia la misma época, uno de esos espíritus frívolos aficionados a ejercicios de salón donde a veces comienzan cosas muy sorprendentes, pequeñas recreaciones hacen surgir de cuando en cuando un orden nuevo de fenómenos—, un tipo muy curioso, que responde muy poco a la noción corriente de lo clásico, La Rochefoucauld para nombrarlo, tuvo de pronto el antojo de enseñarnos algo singular que no había merecido bastante atención, y que él llama amor propio. Es curioso que se haya considerado esto tan escandaloso, porque, ¿qué dijo La Rochefoucauld? Hizo hincapié en que hasta nuestras actividades aparentemente más desinteresadas se hacen por afán de gloria, incluso el amor-pasión o el más secreto ejercicio de la virtud.

¿Qué dijo, exactamente? ¿Dijo que lo hacíamos por nuestro placer? Cuestión ésta muy importante porque en Freud todo va a girar alrededor de ella. Si La Rochefoucauld sólo hubiera dicho eso, no habría hecho más que repetir lo que se venía enseñando en las escuelas desde siempre; nada es nunca desde siempre, pero pueden advertir la función que en esta ocasión cumple desde siempre. Era así desde Sócrates: el placer es la búsqueda del propio bien. Aunque se crea otra cosa, se persigue el propio bien, se busca el propio bien. El problema está únicamente en saber si tal animal humano, captado como hace un momento en su comportamiento, es lo bastante inteligente para aprehender su verdadero bien: si comprende dónde está ese bien, obtiene el placer que de él siempre resulta. El señor Bentham llevó esta teoría hasta sus últimas consecuencias.

Pero La Rochefoucauld pone otra cosa de relieve: que al embarcarnos en acciones consideradas como desinteresadas, nos figuramos liberarnos del placer inmediato y buscar un bien de orden superior, pero nos engañamos. Esto es lo nuevo. No se trata de una teoría general como la de que el egoísmo engloba todas las funciones humanas. Esto ya lo dice la teoría física del amor en santo Tomás: el sujeto, en el amor, busca su propio bien. Santo Tomás, que sólo decía lo que se venía diciendo desde hacía siglos, fue contradicho, por otra parte, por un tal Guillaume de Saint-Amour, quien hacía notar que el amor debía de ser otra cosa que la búsqueda del propio bien. Lo escandaloso en La Rochefoucauld no es que considere el amor propio como el fundamento de todos los comportamientos humanos, sino que es engañoso, inauténtico. Hay un hedonismo propio del *ego*, y es esto precisamente lo que nos embarca, es decir nos frustra a la vez de nuestro placer inmediato y de las satisfacciónes que podríamos extraer de nuestra superioridad con respecto a dicho placer. Separación de plano, relieve por primera vez introducido y que comienza a abrirnos, por obra de una cierta diplopía, a algo que se mostrará como una separación de plano real.

Esta concepción se inscribe en una tradición paralela a la de los filósofos, la tradición de los moralistas. No son éstas personas que se especializan en la moral, sino que introducen una perspectiva llamada de verdad en la observación de los comportamientos morales o de las costumbres. Esta tradición culmina en la genealogía de la moral, de Nietzsche, que permanece toda ella en la perspectiva, de algún modo negativa, según la cual el comportamiento humano está como tal, entrampado. En este hueco, en este tazón viene a verterse la verdad freudiana. Están ustedes entrampados, no cabe duda, pero la verdad está en otra parte. Y Freud nos dice dónde.

Lo que irrumpe en ese momento, con ruido atronador, es el instinto sexual, la libido. Pero, ¿qué es el instinto sexual? ¿Qué es la libido? ¿Qué es el proceso primario? Creen ustedes saberlo (yo también), lo cual no significa que estemos tan seguros como parece. Habrá que volver a ver esto de cerca, y es lo que trataremos de hacer este año.

¿A qué hemos llegado hoy? A una cacofonía teórica, a una impresionante revolución de posición. ¿Y por qué? Antes que nada, porque la obra metapsicológica de Freud posterior a 1920 fue leída de través, interpretada en forma delirante por la primera y la segunda generación después de Freud; esos ineptos.

¿Por qué decidió Freud introducir estas nuevas nociones metapsicológicas, denominadas tópicas, que se llaman yo, superyó y ello? En la experiencia iniciada tras su descubrimiento se produjo un viraje, una crisis concreta. En una palabra, el nuevo yo (je), con el que se tenía que dialogar, al cabo de cierto tiempo se negó a responder.

Esta crisis se muestra claramente expresada en los testigos históricos de los años 1910 a 1920. En la época de las primeras revelaciones analíticas, los sujetos se curaban de forma más o menos milagrosa, lo cual nos resulta también perceptible cuando leemos las observaciones de Freud, con sus interpretaciones fulgurantes y las explicaciones de nunca acabar. Pues bien: es un hecho que esto funcionó cada vez menos, que se fue debilitando con el correr del tiempo.

Lo cual hace pensar que hay alguna realidad en lo que les estoy explicando, esto es, en la existencia de la subjetividad como tal, y sus modificaciones en el transcurso del tiempo según una causalidad, una dialéctica propia que va de subjetividad a subjetividad, y que tal vez escapa a cualquier especie de condicionamiento individual. En esas unidades convencionales que llamamos subjetividades en razón de particularidades individuales, ¿qué sucede, qué se cierra, qué resiste?

Fue precisamente en 1920, es decir, justo después del viraje del que acabo de hablarles la crisis de la técnica analítica— cuando Freud decidió introducir sus nuevas nociones metapsicológicas. Y si se lee con atención lo que escribió a partir de 1920, se advierte que hay un estrecho lazo entre esa crisis de la técnica que había que superar y la fabricación de estas nuevas nociones. Pero para eso hay que leer sus escritos, y en orden, es preferible. El hecho de que Más allá del principio del placer fue escrito antes que Psicología de las masas y análisis del yo, y antes que El yo y el ello, es algo que debería suscitar ciertas preguntas: nadie nunca se las ha hecho.

Lo que Freud introdujo a partir de 1920 son las nociones suplementarias entonces necesarias para mantener el principio del descentramiento del sujeto. Pero lejos de habérselo comprendido como debía, hubo una avalancha general, verdadera liberación de colegiales: ¡Ah, el buen yo, otra vez con nosotros! ¡Qué alivio, volvemos a los caminos de la psicología general! ¿Cómo no volver a ellos con regocijo cuando esta psicología general no sólo es asunto de escuela o de comodidad mental, sino realmente la psicología de todo el mundo? Fue una alegría poder creer nuevamente que el yo es central. Y, como su más reciente manifestación, tenemos las geniales elucubraciones que en este momento nos llegan de ultramar.

El señor Hartmann, querubín del psicoanálisis, nos anuncia la gran nueva, después de la cual podremos dormir tranquilos: la existencia del *ego* autónomo. A este *ego* que desde el inicio del descubrimiento freudiano siempre fue considerado conflictivo, que incluso cuando se lo situó como una función vinculada a la realidad nunca dejó de ser tenido por algo que, al igual que ésta, se conquista en un drama, a ese *ego* de pronto nos lo restituyen como un dato central. ¿Qué necesidad interior satisface el hecho de decir que en alguna parte tiene que haber un *autonomous* ego?
convicción desborda la ingenuidad individual del sujeto que cree en sí, que cree que él es él, locura harto común y que no es una locura completa porque forma parte del orden de las creencias. Es evidente que todos tendemos a creer que nosotros somos nosotros. Pero observen con atención y verán que no estamos tan seguros como parece. En muchas circunstancias, muy precisas, dudamos, y sin sufrir por ello ninguna despersonalización. No sólo se nos quiere hacer volver a esa ingenua creencia; se trata de un fenómeno, para ser exactos, sociológico, que concierne al análisis como técnica o, si lo prefieren, como ceremonial, como sacerdocio determinado en un cierto contexto social.

¿Por qué reintroducir la realidad trascendente del *autonomus* ego? Bien mirado, se trata de autonomous egos más o menos iguales según los individuos. Volvemos aquí a una entificación conforme a la cual no sólo los individuos en cuanto tales existen sino que además algunos existen más que otros. Esto contamina, más o menos implícitamente, las llamadas nociones del yo fuerte y el yo débil, que son otros tantos modos de eludir los problemas planteados tanto por la comprensión de las neurosis como por el manejo de la técnica.

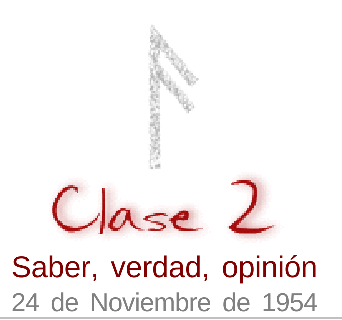
Todo esto lo veremos en el momento y lugar oportunos.

Proseguiremos, pues, este año, el examen y la crítica de la noción del yo en la teoría de Freud, precisaremos su sentido en función del descubrimiento de Freud y de la técnica psicoanalítica, y al mismo tiempo, en forma paralela, estudiaremos algunas de sus incidencias actuales, enlazadas a cierto modo de concebir, en el análisis, la relación de individuo a individuo.

La metapsicología freudiana no comienza en 1920. Está enteramente presente al principio, vean lo que se recopiló sobre los comienzos del pensamiento de Freud, las cartas a Fliess y los escritos metapsicológicos de este período ,y continúa al final de la *Traumdeutung*. Está lo bastante presente entre 1910 y 1920 para que hayan reparado en ello el año pasado. A partir de 1920, se entra en lo que podemos llamar el último período metapsicológico. En cuanto a este período, Más allá del principio del placer es el texto primero, el trabajo-pivote. Es el más difícil. No resolveremos de entrada todos sus enigmas.

Pero así fue: Freud lo aportó primero, antes de elaborar su tópica. Y si para abordarlo se espera hasta haber profundizado, haber creído profundizar, en los trabajos del período que sigue, será imposible no cometer los más grandes errores. Así es como la mayoría de los analistas, en lo que respecta al famoso instinto de muerte, se dan por vencidos.

Desearía que alguien de buena voluntad, Lefebvre-Pontalis por ejemplo, hiciera una primera lectura de Más allá del principio del placer.



Clase 2

Saber, verdad, opinión

24 de Noviembre de 1954

El psicoanálisis y sus conceptos. Una verdad inaprehensible por el saber ligado. Forma y símbolo. Pericles psicoanalista. Programa del año.

La vez pasada efectué una breve introducción al problema que espero profundizaremos juntos este año, es decir, el yo en la teoría freudiana.

No es ésta una noción que se identifique con el yo de la teoría clásica tradicional, aunque la prolongue; sino que, teniendo en cuenta lo que le añade, el yo cobra en la perspectiva freudiana un valor funcional muy distinto.

Les he hecho entrever que no se teoriza al yo desde hace mucho tiempo. En época de Sócrates, el yo no sólo era entendido en forma diferente a la actual ,abran los libros y verán que el término está completamente ausente, sino que en efecto la palabra tiene aquí su pleno sentido el yo no cumplía la misma función.

Un cambio de perspectiva trastornó después la noción tradicional de lo que podía ser el bien, digamos, del individuo, del sujeto, del alma y todo lo que se les ocurra. A partir de cierta época, la noción unitaria del bien como esa perfección o arete que polariza y orienta la realización total del individuo, cayó bajo la sospecha de inautenticidad. A este respecto les mostré el valor significativo del pensamiento de La Rochefoncauld.

Abran esa pequeña colección de máximas sin importancia y tendrán un juego de sociedad muy singular, que nos presenta una suerte de pulsación o, más exactamente, de captación instantánea de la conciencia. Es un momento de reflexión de valor indudablemente activo, y un ambigüo abrir los ojos: ¿se trata de un viraje concreto de la relación del hombre consigo mismo, o de una simple toma de conciencia, toma de conocimiento, de algo no observado hasta entonces?

Al respecto el psicoanálisis tiene valor de revolución copernicana. Toda la relación del hombre consigo mismo cambia de perspectiva con el descubrimiento freudiano, y de esto se trata en la práctica, tal como la realizamos todos los días.

Ello explica que el domingo pasado me hayan oído rechazar, del modo más categórico, la tentativa de una nueva fusión del psicoanálisis en la psicología general. La idea de un desarrollo individual unilineal, preestablecido, con etapas que se presentan cada una a su turno conforme a una tipicidad determinada, es pura y simplemente el abandono, el escamoteo, el camuflaje, para ser exactos la denegación, incluso la represión, de la contribución esencial del análisis.

Esa tentativa de sincretismo la hemos oído de labios del único, entre los partidarios de tal tendencia, que sabe pronunciar un discurso coherente. Han podido ver que este discurso coherente lo llevó a formular: Los conceptos analíticos no tienen ningún valor, no corresponder a la realidad. Pero, ¿cómo captar esa realidad si no la designamos empleando nuestro vocabulario? ¿Y si, al seguir haciéndolo, creyéramos que este vocabulario es tan sólo la señal de cosas que estarían más allá; ¿Que se reduce a pequeñas etiquetas, designaciones que flotan en lo innombrado de la experiencia analítica

cotidiana? En tal caso esto significaría sencillamente, que hay que inventar otro, es decir, hacer otra cosa y no psicoanálisis. Si el psicoanálisis no es los conceptos en los que se formula y se transmite, no es psicoanálisis, es otra cosa, pero entonces hay que decirlo.

Sin embargo y en esto consiste el escamoteo se sigue, por supuesto, utilizando esos mismos conceptos, sin lo cual la experiencia se disolvería en su totalidad; y no digo que esto no les suceda, concretamente, a algunos que aceptan reducir el psicoanálisis a la psicología general. Pero los conceptos del psicoanálisis están ahí, y por su causa el psicoanálisis dura. Los otros se sirven de ellos, no pueden dejar de hacerlo, pero lo hacen de una manera que no está ni integrada ni articulada, que no es capaz de hacerse comprender, de transmitirse, ni siquiera de defenderse. Esto explica que cuando dialogan con otros lo que sucedió el domingo pasado vale decir, con psiquiatras, se guardan su vocabulario en el bolsillo diciendo que lo importante en la experiencia analítica no es eso sino los intercambios de fuerzas, esto es, allí donde ustedes no pueden meter la nariz.

Este año el personaje de Menón no ha ofrecido un vano preámbulo a nuestro ciclo de trabajo. Su valor es ejemplar, al menos para quienes se encuentras; aquí y se afanan por comprender. Ellos no pueden compartir la confusión que, por lo que me contaron, se produjo en ciertos espíritus, y según la cual Menón sería el analizado, el infeliz analizado a quien la otra noche habríamos puesto en ridículo. No, Menón no es el analizado, es el analista: la mayoría de los analistas.

Querría que no se dejara atrás lo que pudo quedar inconcluso en nuestro encuentro con Alexandre Koyré. Sé que era nuestro primer encuentro, y que siempre resulta algo difícil entablar un diálogo. Es todo un arte, una mayéutica. Algunos que hubieran tenido cosas que aportar no pudieron hacerlo, salvo en los pasillos. Es imposible pretender agotar en una velada la cuestión del diálogo platónico. Lo importante es que esto quede, aquí, vivo, abierto.

No obstante, sería lamentable que lo que me dijo Octave Mannoni después de esa conferencia no entrara en circulación en nuestra comunidad. ¿Recuerda él todavía lo que pensó tras mi propia intervención sobre la función de la orthodoxa? Porque, a decir verdad, en esta orthodoxa hay un enigma.

O. MANNONI: Lo que me llamó la atención en el desarrollo de la conferencia del señor Koyré fue, primero, una tendencia casi espontánea a asimilar directamente el diálogo platónico y la mayéutica socrática al análisis. Quisiera protestar contra esa asimilación demasiado directa, haciendo notar que, para Platón, hay una verdad olvidada, y que la mayéutica consiste en hacerla salir a luz, tanto es así que el diálogo es cabalmente una mezcla de verdad y error, y la dialéctica una suerte de tamiz de la verdad. En el análisis no se trata de la misma especie de verdad, sino de una verdad histórica, mientras que la primera se presenta, por un lado, como una verdad de ciencia natural. Sorprende mucho que se pueda denominar al inconsciente unas veces el lenguaje olvidado, como lo hace Erich Fromm, y otras la lengua fundamental, como lo hace el presidente Schreber, es decir, tan pronto la sabiduría y tan pronto la locura. Tanto es así que lo que reaparece en la mayéutica analítica es la verdad en el error y el error enla verdad. Esto es por completo diferente de lo que sucede en una perspectiva platónica. Asimismo, creo que el señor Koyré inclina la orthodoxa del lado de aquello que los primitivos llaman las costumbres que hacen vivir. Por consiguiente, puede ocurrir en efecto que aquel Menón, y sobre todo Anito-que está apegado a las costumbres que hacen vivir, se sienta en peligro ante la búsqueda epistémica. Podría ser que hubiese ahí un conflicto que también se encuentra en el análisis, cuando quien está seguro, quien tiene confianza en lo que sucede, se inquieta por lo que puede ocurrir si se lo cuestiona.

Es cierto que hubo, y no sólo por parte del señor Koyré, una incitación algo abusiva a comparar la experiencia analítica con la conducción del diálogo con Menón.

Ahora, en lo tocante a la verdad, observen bien cuál es la meta del Menón. El Menón muestra cómo se hace salir la verdad de la boca del esclavo, es decir, de cualquiera, y que cualquiera está en posesión de las formas eternas. Si la experiencia presente supone la reminiscencia, y si la reminiscencia viene de la experiencia de las vidas anteriores, es menester que dichas experiencias también hayan sido conducidas con ayuda de una reminiscencia. No hay razón para que esta recurrencia llegue a un término, lo cual nos demuestra que se trata efectivamente de una relación con formas eternas. Su despertar en el sujeto explica el paso de la ignorancia al conocimiento. Dicho de otro modo, no se puede conocer nada, salvo porque ya se lo conoce. Pero, para ser exactos, ésa no es la meta del Menón.

La meta y la paradoja del Menón es mostrarnos que la episteme el saber ligado por una coherencia formal, no abarca todo el campo de la experiencia humana, y en particular que no hay una episteme de aquello que realiza la perfección, la areté de esa experiencia.

En cuanto a esas ligazones, les anuncio que en Más allá del principio del placer tendremos que preguntarnos qué son.

Lo que se destaca en este diálogo no es simplemente que Menón no sabe lo que dice, sino que no sabe lo que dice a propósito de la virtud. Y esto se debe a que fue un mal alumno de los sofistas: Menón no comprende lo que los sofistas le pueden enseñar, no una doctrina que lo explica todo, sino el uso del discurso, que es algo muy diferente. Vemos hasta qué punto es mal alumno cuando dice: Si Gorgias estuviera aquí, él nos explicaría todo esto. Lo que dijo Gorgias los dejaría pasmados. El sistema siempre está en el otro.

Lo que Sócrates pone de relieve es, exactamente, que no hay episteme de la virtud y, muy precisamente, de lo que conforma la virtud esencial tanto para nosotros como para los Antiguos-, la virtud política, por la cual los ciudadanos se encuentran ligados en un cuerpo. Los practicantes excelentes, eminentes, que no son demagogos, Temístocles, Pericles, actúan en el grado más elevado de la acción, el gobierno político, en función de una ortodoxia, que sólo se define por lo siguiente: lo verdadero que hay en ella no es aprehensible por un saber ligado.

Se ha traducido orthodoxa por opinión verdadera, y ése es realmente su sentido.

Si la constitución de una episteme, en el interior del vasto tumulto, del bullicio, de la barahúnda, de la sofística, es la función de Sócrates, aún es cuestión de entender qué espera él de ello. Porque Sócrates no cree que eso sea todo.

Quedaría mucho por decir sobre los puntos de referencia de Sócrates. Sócrates siempre nos está sacando en su dialéctica una referencia a las técnicas; no es que haga de ellas los modelos de todo, porque sabe perfectamente que hay diferencias entre las del nauta, el constructor de barcos, el médico, y la técnica superior de quienes gobiernan el Estado. Y en el Menón nos muestra, otra vez, precisamente, dónde está la fractura.

Sr. HYPPOLITE: Está evadiendo un poco la pregunta de Mannoni.

No la evado. Hace tiempo que me estoy apartando de ella. ¿Pero está usted de acuerdo con lo que digo?

HYPPOLITE: Espero la continuación, ya veremos. Pienso que Mannoni formuló hace un momento una diferencia fundamental entre el diálogo platónico y el del análisis.

Absolutamente admitida; no tiene nada que ver.

Sr. HYPPOLITE: Creo que esa diferencia, en lo que tiene de radical, se puede evitar. Me preguntaba si es eso lo que usted quería intentar. Esperaba la continuación.

Ya lo verá.

No es fácil rizar el rizo. Es que nuestra episteme ha hecho tantos progresos que está claramente constituida de un modo muy diferente a la de Sócrates. Sin embargo, sería errado no ver que, aún basada en la forma de la ciencia experimental, la episteme

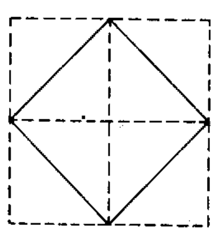
Moderna, como en tiempos de Sócrates, sigue siendo fundamentalmente una cierta coherencia del discurso. Se trata simplemente de saber qué quiere decir esa coherencia, qué especie de ligazón supone: Sobre el término ligazón recaerán precisamente una gran parte de las cuestiones que plantearemos aquí a partir de lo que trataré de enseñarles acerca del *ego*.

Antes de terminar de explicarme añadiré una observación. Queriendo dar a Menón un ejemplo de la forma en que se constituye el discurso de la ciencia, mostrándole que no hay necesidad de saber tanto, que no debe imaginarse que la cosa está en el discurso de los sofistas, Sócrates dice: Tomo esta vida humana que está aquí, el esclavo, y verán que lo sabe todo. Basta con despertarlo. Relean ahora con atención la forma en que le hace encontrar al esclavo la verdad en juego, esto es: cómo duplicar la superficie del cuadrado, después de haber advertido que a uno de sus lados le corresponde cierto número de unidades de superficie, que guardan cierta proporción con ese lado.

Pues bien: por más que el esclavo posea en sí todas las ciencias bajo la forma de lo que acumuló en su vida anterior, de todos modos empieza por equivocarse. Se equivoca al usar, muy correctamente, algo que nos sirve de base en la prueba tipo de inteligencia: procede utilizando la relación de equivalencia A/B = C/D, con la cual procede continuamente la inteligencia. Este procedimiento lo conduce matemáticamente al error de creer que duplicando el lado quedará duplicada la superficie.

Sócrates le muestra, sobre la figura trazada en la arena, que esto no es así.

El esclavo ve perfectamente que la superficie construida a partir de la duplicación del lado de 2 es el doble de lo que se hubiera querido obtener: 16 en lugar de 8. Pero con esto no avanza en la solución del problema, y es Sócrates quien le muestra que al eliminar las cuatro esquinas del cuadrado grande se le sustrae exactamente la mitad, o sea 8, así el cuadrado interior es de 8, y representa la solución buscada.



¿No perciben aquí una brecha entre el elemento intuitivo y el elemento simbólico? El resultado es obtenido gracias a la noción que se tiene de los números, que 8 es la mitad de 16. Pero lo que se obtiene no son 8 cuadrados-unidades. Tenemos en el centro 4 unidades de superficie y un elemento irracional,(raíz cuadrada de 2) , que no está dado en el plano intuitivo. Por consiguiente, aquí hay pasaje de un plano de ligazón intuitivo a un plano de ligazón simbólico.

Esta demostración, que es un ejemplo del paso de lo imaginario a lo simbólico, la efectúa, a todas luces, el amo. Sócrates es quien introduce que 8 es la mitad de 16. El esclavo, con toda su reminiscencia y su intuición inteligente, ve la buena forma, si cabe expresarse así, a partir del momento en que ésta le es señalada. Pero aquí palpamos el clivaje(2) entre el plano de lo imaginario, o de lo intuitivo donde funciona, en efecto, la reminiscencia, es decir el tipo, la forma eterna, que también podemos llamar intuiciones a priori y la función simbólica, que de ningún modo le es homogénea y cuya introducción en la realidad constituye un forzamiento.

Pregunto al señor Riguet, que es matemático, si le parecen discutibles las cosas que digo.

Sr. RIGUET:-Estoy de acuerdo.

Prefiero, con todo, que un matemático esté de acuerdo conmigo.

Ven entonces que la función aquí manifestada como genérica de las ligazones que Sócrates hace entrar en consideración en la etisteme, no deja de cuestionar

profundamente el valor de la invención simbólica, del surgimiento de la palabra. Hay un momento en que (raíz cuadrada de 2) aparece en la historia de la geometría. Antes, se giraba a su alrededor. Retrospectivamente, podemos decir que los geómetras egipcios e hindúes la entrevieron, que hallaron el modo de utilizarla. Lo mismo Sócrates, que ahí, sobre la arena, hace un truco y produce algo equivalente. Pero la autonomía de (raíz cuadrada de 2) no se manifiesta en modo alguno en el diálogo. Cuando aparece engendra multitud de cosas, todo un desarrollo matemático donde el esclavo ya nada tiene que hacer.

Sr. HYPPOLITE:- Usted señala entonces que en Platón toda invención, una vez producida, se presenta como algo que engendra su propio pasado, como un descubrimiento eterno. En el fondo, estamos pervertidos por el cristianismo, que nos hace situar verdades eternas como anteriores. Mientras que el platonismo, siguiendo más el movimiento que podríamos llamar historicidad, muestra que la invención del símbolo se presenta, una vez inventada, como un pasado eterno. Quizá la nación de verdad eterna no tiene en el platonismo el sentido que le dio la Edad Media, y en el cual se basa claramente la interpretación de Mannoni. Por eso dije que podía haber un vínculo paradójico entre el diálogo platónico y el análisis, y que esto era lo que usted buscaba a través de la relación entre el simbolismo y la verdad.

Aún no es eso. Creo precisamente que hay dos clases de relación con el tiempo. A partir del momento en que una parte del mundo simbólico emerge, ella crea, en efecto, su propio pasado. Pero no de la misma manera que la forma a nivel intuitivo. Justamente en la confusión de ambos planos estriba el error, el error de creer que lo que la ciencia constituye mediante la intervención de la función simbólica estaba allí desde siempre, que está dado.

Este error existe en todo saber, en la medida en que éste es tan sólo una cristalización de la actividad simbólica y que, una vez constituido, lo olvida. En todo saber hay, una vez constituido, una dimensión de error, la de olvidar la función creadora de la verdad en su forma naciente. Vaya y pase que se la olvide en el dominio experimental, ya que éste se encuentra asociado a actividades puramente operativas -operacionales como se dice, no entiendo por qué, ya que el término operativas es perfectamente válido-. Pero no podemos olvidarlo nosotros, analistas, que trabajamos en la dimensión de esa verdad en estado naciente.

Lo que descubrimos en el análisis está a nivel de la orthodoxa. Todo lo que se opera en el campo de la acción analítica es anterior a la constitución del saber, lo cual no impide que operando en este campo hayamos constituido un saber, que incluso mostró ser excepcionalmente eficaz; cosa muy natural, pues toda ciencia surge de una utilización del lenguaje que es anterior a su constitución, y la acción analítica se desenvuelve en esta utilización del lenguaje.

También a esto se debe que cuanto más sabemos, mayores son los riesgos. Todo lo que les enseñan, de modo más o menos predigerido, en los pretendidos institutos de psicoanálisis estadios sádico, anal, etc.-, todo eso es desde luego muy útil, sobre todo para los que no son analistas. Sería estúpido que un psicoanalista los descuidara sistemáticamente, pero es preciso que sepa que no es ésa la dimensión en la que opera. El psicoanalista debe formarse, moldearse en un dominio diferente de aquel en que se sedimenta, en que se deposita el saber que poco a poco se va formando en su experiencia.

O. MANNONI:-Estoy totalmente de acuerdo.

Sólo que creo estar explicándole lo que hace un momento planteó usted como un enigma. Usted dijo que de cada lado había verdad y error, error y verdad. Ambos se hallaban repartidos para usted de una manera estrictamente simétrica e inversa.

O. MANNONI:-No es que haya presentado la cosa como un enigma. Lo que me parecía enigmático es que el público esté perfectamente dispuesto a considerar el psicoanálisis como una continuación del platonismo.

Hay dos públicos, el que está aquí y tiene al menos una posibilidad de saber dónde está parado, y el otro, que viene de sitios muy diferentes a husmear un poco lo que pasa, que lo encuentra curioso, apto para comentarios y charlas de sobremesa, y que naturalmente puede quedar algo confundido. Si quieren saber dónde están parados sólo tienen que asistir con más frecuencia. Hay que amedrentar la curiosidad a toda costa, éstas no son conferencias mundanas. Si vienen creyendo que queremos hacer del psicoanálisis la prolongación del diálogo platónico, se equivocan. Dense por enterados.

Las palabras fundadoras, que envuelven al sujeto, son todo aquello que lo ha constituido, sus padres, sus vecinos, toda la estructura de la comunidad, que lo han constituido no sólo como símbolo, sino en su ser. Son leyes de nomenclatura las que determinan al menos hasta cierto punto y canalizan las alianzas a partir de las cuales los seres humanos copulan entre sí y acaban por crear, no sólo otros símbolos, sino también seres reales que, al llegar al mundo, de inmediato poseen esa pequeña etiqueta que es su nombre, símbolo esencial en cuanto a lo que les está reservado. De este modo, a la orthodoxa que Sócrates deja, a sus espaldas, pero por la que se siente enteramente envuelto porque a fin de cuentas él también parte de ahí, puesto que está constituyendo esa orthodoxa que deja tras de sí la ponemos, nosotros, otra vez en el centro. El análisis es eso.

A fin de cuentas, para Sócrates, y no forzosamente para Platón, si Temístocles y Pericles fueron grandes hombres es porque eran buenos psicoanalistas.

Ellos encontraron en su registro lo que la opinión verdadera quiere decir. Están en el corazón de ese concreto de la historia donde se entabla un diálogo, mientras que ninguna especie de verdad es allí observable bajo la forma de un saber generalizable y siempre verdadero. Responder lo debido a un acontecimiento en tanto significativo, en tanto que es función de un intercambio simbólico entre los seres humanos puede ser la orden de salir del Pireo, impartida a la flota-es hacer la buena interpretación. Y hacer la buena

interpretación en el momento debido, es ser buen psicoanalista.

No quiero decir que el político es el psicoanalista. Platón, justamente, con el Político, comienza a producir una ciencia de la política, y Dios sabe a qué nos ha llevado eso. Pero para Sócrates, el buen político es el psicoanalista. Con esto respondo a Mannoni

O. MANNONi:-No estoy en absoluto de acuerdo. Hay otra rama de la alternativa que me parece más socrática. Pericles y Temístocles eran buenos hambres de Estado por una razón distinta, y es que tenían la orthodoxa, porque eran lo que hoy llamaríamos unos gentlemen. Estaban tan integrados en su medio social, había para ellos tan pocos problemas, tan poca necesidad de ciencia, que es casi lo contrario.

Eso es lo que le estoy diciendo, estimado amigo. El que fueran psicoanalistas de nacimiento, sin haberse psicoanalizado, no quita que fueran buenos psicoanalistas.

Está claro que en aquel momento, los amos son los únicos que hacen la historia, y el esclavo, que Sócrates quiso pasear un rato por el ruedo, no tiene nada que decir. Todavía le falta algún tiempo para hacer de Espartaco. Por ahora, no es nada. Los gentlemen encuentran las palabras necesarias, precisamente porque son los únicos que tienen algo que decir en esta historia. Y hasta pondrán out a un tipo como Sócrates por haberse salido por demás de la sociedad de los gentlemen.A fuerza de etisteme, falla en orthodoxa, y se lo harán pagar muy caro, de un modo imbécil. Pero es también porque, como observaba Maurice Merleau-Ponty, Sócrates le puso buena voluntad al asunto: con muy poco de su parte hubiera podido tomarles el pelo. ¿Quizás, en ese momento, no disponía del pleno dominio de sus facultades? Sin duda tenía sus razones para embarcarse en una forma distinta de demostración. Después de todo, no resultó tan ineficaz. Tuvo un sentido simbólico.

Nos queda poco tiempo. ¿Tiene usted algo que decirnos hoy, Pontalis?

Pienso que hay que empezar siempre tomando los problemas por lo más difícil: después, basta con descender. Por eso quise que empezáramos por Más allá del principio del placer. Desde luego, no fue mi propósito agobiar a Pontalis con la carga de ofrecernos de entrada un análisis exhaustivo, pues no llegaremos a entender este texto sinodespués de haber recorrido todo lo que dice Freud acerca del yo, desde el inicio de su obra hasta el final.

Quiero recordarles que este año todos ustedes tendrán que leer, de cabo a rabo, con la más extremada atención, los textos siguientes.

En primer lugar, Aus den Anfängen der Psychounalyse, que incluye las cartas a Fliess y el Entwurf, que es una primera teoría psicológica, ya completa. Estos papeles de juventud de Freud son el gran descubrimiento de posguerra. Lean este Proyecto de una teoría llamada psicológica, que ya es una metapsicología, con una teoría del *ego.* La encontrarán también en inglés, bajo el título de Origins of Psycho-analysis.

En segundo término, la Traumdeutung, muy particularmente el capítulo titulado Psicología de los procesos oníricos, y esto en la edición alemana o, a falta de ella, en la inglesa.

Tercero, los textos concernientes a la llamada segunda metapsicología de Freud, agrupados en la traducción francesa bajo el título de Essais de psychanalyse. Allí están Más allá del principio del placer, Psicología de las masas y análisis del yo, y El yo y el ello, que son los tres artículos fundamentales para la comprensión del yo.

En cuarto lugar, hay otras cosas que pueden leer, como los artículos Neurosis y psicosis, La función del principio de realidad en la neurosis y la psicosis, Análisis terminable e interminable..

Quinto, tienen que conocer el último trabajo de Freud, un ensayo inconcluso titulado en alemán Abriss der psychounalyse, que aporta ciertas indicaciones sobre la manera en que Freud ponía en correspondencia su primera división tópica del psiquismo -inconsciente, preconsciente, consciente con la nueva tópica del yo, el superyó y el ello. Sólo en el Abriss hallarán indicaciones sobre este punto.

Con esto, que va desde el trabajo inicial de Freud hasta el último, disponen ustedes del elemento en el cual trataremos de operar para el análisis de la teoría freudiana.

O. MANNONI:-¿Puedo señalar, en los *Collected Papers*, último artículo, *Splitting of the ego*?

De ahí arrancaron justamente todas las confusiones.

Pontalis, tiene diez minutos para comunicarnos las preguntas que suscitó en usted la primera lectura de Más allá del principio del placer.

Los títulos citados en español son los que figuran en las Obras Completas, edición de Biblioteca Nueva, Madrid. [T.]

Sr. LEFEBVRE-PONTALIS: Recordaré en dos palabras el significado del título. Como ustedes saben, Más allá del principio del placer es un ensayo donde Freud descubre que el predominio del principio del placer, que él había establecido originariamente, ligado al principio de constancia, según el cual el organismo tiene que poder reducir las tensiones a un nivel constante, que dicho principio no es exclusivo, según había afirmado primeramente. Es como si de algún modo se viera compelido por una cantidad de hechos a ir más allá de lo afirmado en un principio. Pero en este texto, que hasta hoy yo desconocía, Freud se muestra incómodo.

Primero están los sueños de los traumatizados, es decir que, hecho curioso, en las neurosis traumáticas siempre habrá una reaparición del sueño de la situación traumática. De suerte que la idea del sueño como realización alucinatoria de deseo se viene abajo

Después, los juegos que los niños repiten indefinidamente . Está el célebre ejemplo del niño de dieciocho meses que es dejado por su madre, y que una y otra vez arroja un objeto y lo recupera, proceso de redesaparición, reaparición. El niño intenta asumir un papel activo en esta situación.

Lo más importante es lo que sucede en la situación transferencial, donde el analizado produce una y otra vez determinados sueños, siempre los mismos. De una manera general, es llevado a repetir en lugar de, simplemente, rememorar. Como si la resistencia no procediera, según creyó Freud al principio, únicamente de lo reprimido, sino únicamente del yo. Y así ve modificada su primera concepción de la transferencia. Esta ya no se define sólo como el producto de una disposición a la transferencia, sino de una compulsión de repetición.

En síntesis, estos hechos inducen a Freud a objetivar, y a pasar a la afirmación de que hay algo diferente del principio del placer, que hay una tendencia irresistible a la repetición que trascendería el principio del placer y el princitio de realidad, el cual, aunque opuesto en cierto modo al principio de placer, lo completaría en el seno del principio de constancia. Es como si, al lado de la repetición de las necesidades, hubiera una necesidad de repetición que Freud, más que introducir, constata.

Aquí no es cuestión de seguir a Freud en la tentativa biológica que procura dar como infraestructura. Simplemente, quisiera plantear Algunas preguntas sobre lo visto hasta ahora.

Algo que me sorprendió dado que debo cumplir el papel de boca ingenua es que la tendencia a la repetición aparece definida de una manera contradictoria.

Aparece definida por su meta, y su meta, si tomamos el ejemplo del juego del niño, parece ser la de dominar aquello que está amenazando un cierto equilibrio, asumir un papel activo, triunfar sobre conflictos no resueltos. Aquí la tendencia a la repetición se presenta como generadora de tensión, como factor de progreso, mientras que el instinto, en el sentido en que Freud lo dice, es, por el contrario, un principio de estancamiento. La idea central es que la tendencia a la repetición modifica la armonía preestablecida entre principio de placer y principio de realidad que conduce a integraciones cada vez más amplias, que es, por tanto, factor de progreso humano. Con esto el título del artículo queda justificado. La compulsión de repetición estaría más allá del principio del placer, pues sería la condición de un progreso humano en lugar de ser, como el principio del placer, un elemento de seguridad.

Si pasamos al otro punto de vista, y dejamos de definir la tendencia de repetición por su meta para pasar a hacerlo por su mecanismo, se presenta como puro automatismo, como regresión. Para ilustrar este aspecto Freud toma muchos ejemplos extraídos de la b iología. El aspecto tensión queda ilustrado por los progresos humanos, y el aspecto regresión por el fenómeno de higiene alimentaria.

Tal es la construcción que creí percibir entre la tendencia a la repetición como factor de progreso y la tendencia a la repetición como mecanismo. No debe renunciarse a describir esta repetición en términos biológicos para comprenderla en términos únicamente humanos. El hombre es llevado a dominarla con su muerte, su estancamiento, su inercia, en la que siempre puede recaer.

Segundo punto. Dicha inercia podría estar representada por el yo, que Freud define explícitamente como el núcleo de las resistencias en la transferencia. Esto constituye un paso en la evolución de su doctrina: el yo en el análisis, es decir, en una situación que vuelve a cuestionar el equilibrio precario, la constancia, el yo presenta la seguridad, el estancamiento, el placer. De suerte que la función de ligazón antes mencionada no definiría a todo sujeto. El yo,.cuya tarea principal es transformar todo en energía secundaria, en energía ligada, no definirá a todo sujeto, y de ahí la aparición de la tendencia a la repetición

El problema de la naturaleza del yo podría ser enlazado a la función del narcisismo. También aquí encontré ciertas contradicciónes en Freud, quien a veces parece identificarlo con el instinto de conservación y en ocasiones habla de él como de una especie de búsqueda de la muerte.

Esto es, poco más o menos, lo que quería decir.

¿Ha resultado esto, dentro de su brevedad, suficientemente inteligible?

Por breve que haya sido, estimo que la forma en que Pontalis ha presentado el problema es digna de atención, porque apunta realmente a lo central de las ambigüedades con que tendremos que vérnoslas, al menos en los primeros pasos de nuestro intento por comprender la teoría freudiana del yo

Usted habló del principio de placer como equivalente a la tendencia a la adaptación. No se le pasará por alto que esto es lo que precisamente puso después en tela de juicio. Hay una profunda diferencia entre el principio del placer y otra cosa que presenta con él una diferencia, como estos dos vocablos ingleses que pueden traducir la palabra necesidad: need y drive..

Planteó usted bien el problema afirmando que una cierta forma de hablar de esto implica la idea de progreso. Quizá lo que no recalcó bastante es que la noción de tendencia a la repetición en tanto que drive se opone, explícitamente, a la idea de que en la vida haya cosa alguna que tienda al progreso, contrariamente al enfoque del optimismo tradicional, del evolucionismo, lo cual deja enteramente abierta la problemática de la adaptación y hasta, diría yo, de la realidad.

Hizo muy bien en señalar la diferencia entre el registro biológico y el registro humano. Pero esto sólo ofrece interés si se advierte que el problema de este texto nace precisamente de la confusión entre ambos registros. No hay texto que cuestione en más alto grado el sentido mismo de la vida. Ello desemboca en una confusión, diría casi radical, entre la dialéctica humana y algo que está en la naturaleza. Hay ahí un término que usted no ha pronunciado, y que sin embargo era absolutamente esencial, el de instinto de muerte.

Mostró usted con gran acierto que esto no es, simplemente, metafísica freudiana. Aquí

está totalmente implicada la cuestión del yo. Se limitó usted a esbozarla; de lo contrario, habría realizado aquello por donde les voy a llevar este año.

La próxima vez abordaré la cuestión del yo y del principio del placer, es decir que tomaré a un tiempo lo que aparece al final de la interrogación de Pontalis, y lo que éste encontró al comienzo.



Clase 3

El universo simbólico

1 de Diciembre de 1954

Diálogos sobre Lévi-Strauss. La vida y la máquina. Dios, la naturaleza y el símbolo. Lo imaginario natural. El dualismo freudiano.

En la sesión de anoche se produjo un progreso manifiesto respecto de la primera, pues el diálogo resultó más vivaz y prolongado.

Tengo algunas referencias de las idas y venidas que esto provoca en la subjetividad de cada uno: ¿Intervendré? ¿No intervendré? No he intervenido, etc.

No obstante, tienen que haberse percatado, aunque sólo fuese por la forma en que las conduzco, de que estas sesiones no son análogas a las de las llamadas comunicaciones científicas. En este sentido, les pido tener presente que en estas sesiones abiertas no están de ningún modo para exhibirse, pese a que tengamos invitados extranjeros, simpatizantes y otros. No deben tratar de decir cosas elegantes, destinadas a hacerlos notar y a incrementar la estima que pueden inspirar. Están ustedes aquí para abrirse a cosas que aún no han visto y que en principio son inesperadas. Entonces, ¿por qué no dar a esta apertura su máxima repercusión, planteando los problemas en el punto más profundo que alcanzan en ustedes, aunque esto se traduzca de una manera algo vacilante, imprecisa y hasta barroca?

En otras palabras, el único reproche que podría dirigirles, si me permiten, es que todos ustedes quieren parecer demasiado inteligentes. Todo el mundo sabe que lo son; entonces, ¿por qué querer parecerlo? Y, de todas formas, ¿qué importancia tiene, para el ser, o para el parecer?

Dicho esto, los que ayer no pudieron expresar sus inquietudes, o lo contrario, quedan invitados a hacerlo ahora, pues el interés de estos encuentros radica en que tengan consecuencias.

Ya se está proponiendo Anzieu. Le agradezco que diga lo que tiene que decir.

Nota. La pregunta del señor Anzieu no está reproducida.

Durandin pareció decir que la violencia de la prohibición del incesto era algo que se podía medir, que se traducía en actos sociales patentes. No es verdad. Para descubrir el complejo de Edipo fue preciso examinar primero a los neuróticos, para pasar después a un círculo de individuos mucho más amplio. Por eso dije que el complejo de Edipo, con la intensidad fantasmática que le hemos descubierto, la importancia y la presencia que tiene sobre el plano imaginario para el sujeto con quien tenemos que vérnosla, debía ser concebido como un fenómeno reciente, terminal y no original, respecto a aquello de que nos habla Lévi-Strauss.

¿Pero cómo puede usted atribuir tanta importancia, estimado Anzieu, al hecho de que Lévi-Strauss introduzca en su lenguaje palabras como compensación, tratándose de las tribus tibetanas o nepaleses, por ejemplo, donde se acostumbra matar a las niñas pequeñas, lo cual hace que haya más hombres que mujeres? El término compensación sólo posee aquí un valor estadístico, sin relación alguna con el término analítico.

No podemos dejar de concordar con Lévi-Strauss en que los elementos numéricos intervienen en la constitución de una colectividad. El señor de Buffon hizo al respecto reflexiones muy acertadas. Lo que resulta fastidioso es que en la escala de los monos, a medida que se ponen los pies sobre un peldaño se olvida que hay peldaños debajo, bien se los deja pudrirse. De suerte que nunca se puede tomar más que un campo bastante limitado dentro del conjunto de la concepción. Pero sería un error no recordar las correctísimas observaciones de Buffon acerca del papel que cumplen los elementos estadísticos en un grupo, en una sociedad.

Dichas observaciones llegan bien lejos, quitando su alcance a toda clase de preguntas seudofinalistas. Hay preguntas que no hace falta plantearse, porque se dispersan por sí solas a consecuencia de la distribución espacial de los números. Todavía existen problemas de este género, y se los estudia en ciertos niveles demográficos a los que Lévi-Strauss hizo una lejana alusión.

Buffon se preguntaba por qué las abejas hacen tan bonitos hexágonos. Señaló que no hay otro poliedro con el que se pueda ocupar una superficie de manera tan práctica y bonita. Es una especie de presión de la ocupación del espacio lo que hace que tengan que ser hexágonos, y no hay que plantearse problemas eruditos del tipo: ¿acaso las abejas saben geometría?

Ve el sentido que la palabra compensación puede tener en este caso: si hay menos mujeres, habrá por fuerza más hombres.

Pero su error es aún mayor cuando habla usted de finalidad, cuando cree que Lévi-Strauss, al hablar de la circulación de una familia a otra, confiere un alma a la sociedad. Mucho habría que decir sobre el uso del término finalidad y sus relaciones con la causalidad; es asunto de disciplina mental detenerse en ello un momento, así fuese sólo para advertir que la finalidad siempre está implicada, bajo una forma diversamente larvada, en toda noción causal; salvo que se haga recaer el acento, precisamente, en la oposición entre ensamiento causalista y concepción finalista. Para el pensamiento causalista la finalidad no existe, pero el hecho de que haya que insistir en ello prueba sobradamente que la noción es difícil de manejar.

¿Cuál es la originalidad del pensamiento que aporta Lévi-Strauss con la estructura elemental?

Lo que destaca de un extremo al otro es que nada se comprenderá de los fenómenos que se vienen recopilando desde hace largo tiempo con respecto al parentesco y la familia, si se intenta deducirlos de una dinámica cualquiera natural o naturalizante. El incesto como tal no suscita ningún sentimiento natural de horror. No digo que esto pueda servirnos de base, digo que esto es lo que dice Lévi-Strauss. No hay ninguna razón biológica, y en particular genética, que explique la exogamia, y él lo demuestra después de un análisis extremadamente preciso de los datos científicos. En una sociedad y podemos considerar otras sociedades que las humanas-, la práctica permanente y constante de la endogamia no sólo no traerá inconvenientes sino que al cabo de cierto tiempo producirá el efecto de eliminar las pretendidas taras. No hay ninguna deducción posible, a partir del plano natural, de la formación de esa estructura elemental que se llama orden referencial.

¿Y esto, en qué lo basa? Lo basa en el hecho de que el orden humano nos pone frente a la emergencia total, que engloba a la totalidad de este orden humano, de una función nueva. La funcion simbólica no es nueva como función, pues se esboza en otras partes además del orden humano, pero son nada más que esbozos. El orden humano se cárecteriza por la circunstancia de que la función simbólica interviene en todos los momentos y en todos los grados de su existencia.

Dicho de otro modo: todo está relaciónado. Para entender lo que sucede en el dominio propio del orden humano, tenemos que partir de la idea de que este orden constituye una totalidad. La totalidad en el orden simbólico se llama un universo. El orden simbólico se da primeramente en su carácter universal.

No es que se vaya constituyendo poco a poco. Cuando el símbolo aparece, hay un universo de símbolos. La pregunta que cabría formularse ¿al cabo de cuántos símbolos, numéricamente, se constituye el universo simbólico?-permanece abierta. Pero por pequeño que sea el número de símbolos que puedan concebir en la emergencia de la función simbólica en la vida humana, ellos implican la totalidad de todo lo que es humano. Todo se ordena en relación con los símbolos surgidos, con los símbolos una vez que han aparecido.

La función simbólica constituye un universo en el interior del cual todo lo que es humano debe ordenarse. No es casual que Lévi-Strauss llame a sus estructuras elementales; no dice primitivas. Elemental es lo contrario de complejo. Pues bien, cosa curiosa, todavía no ha descrito las Estructuras complejas del parentesco. Las estructuras complejas las representamos nosotros, y se carácterizan por ser mucho más amorfas.

Dr. BARGUES:-Lévi-Strauss ha hablado de estructuras complejas.

Desde luego. Las esbozó, indicó sus puntos de inserción, pero no las trató.

En las estructuras elementales las reglas de la alianza están incluidas en una red extraordinariamente rica, fastuosa, de preferencias y prohibiciones, indicaciones, mandamientos, facilitaciones, y abarcan un campo mucho más vasto que en las formas complejas. Cuanto más nos acercamos, no al origen sino al elemento, más se imponen la estructuración, la amplitud, la intrincación del sistema propiamente simbólico de la nomenclatura. La nomenclatura del parentesco y de la alianza es más amplia en las formas elementales que en las llamadas formas complejas, es decir, elaboradas en ciclos culturales mucho más extensos.

Es una reflexión fundamental de Lévi-Strauss, y que en este libro muestra su fecundidad. A partir de ella podemos formular la hipótesis de que el orden simbólico, por cuanto se plantea siempre como un todo, como algo que forma por sí sólo un universo-y que incluso constituye el universo como tal, en tanto que distinto del mundo-, debe estar igualmente estructurado como un todo, vale decir que forma una estructura dialéctica acabada, completa.

Sistemas de parentesco los hay más o menos viables. Algunos caen en atolladeros, para hablar con propiedad, aritméticos, y suponen que de cuando en cuando se produzcan crisis en el interior de la sociedad, con las consiguientes rupturas y recomienzos.

A partir de estos estudios aritméticos si se entiende por aritmética no sólo la manipulación de colecciónes de objetos sino también la comprensión del alcance de estas operaciones combinatorias, que va más allá de cualquier tipo de dato experimentalmente deducible de la relación vital del sujeto con el mundo-, Lévi-Strauss demuestra que hay una clasificación correcta de aquello que las estructuras elementales del parentesco nos presentan. Esto supone que las instancias simbólicas funcionan en la sociedad desde el origen, desde el momento en que ella surge como humana. Pues bien: esto es lo que también supone el inconsciente, tal como lo descubrimos y manipulamos en el análisis.

Fue en este punto donde hubo ayer cierta indecisión en la respuesta de Lévi-Strauss a mi pregunta. Porque, a decir verdad, con un gesto frecuente en personas que introducen ideas nuevas, una especie de vacilación en mantener toda su contundencia, casi volvió a un plano psicológico. La pregunta que le formulé no implicaba en absoluto un inconsciente colectivo, término que él pronunció. ¿ Qué solución cabría esperar realmente en este caso de la palabra «colectivo», cuando lo colectivo y lo individual son estrictamente lo mismo? No, no se trata de suponer en alguna parte un alma común donde se efectuarían todos esos cálculos, no se trata de ninguna entificación psicológica, se trata de la función simbólica. La función simbólica no tiene absolutamente nada que ver con una formación para-animal, con una totalidad que haría del conjunto de la humanidad una especie de gran animal; porque, al fin y al cabo, el inconsciente colectivo es eso.

Si la función simbólica funciona, estamos en su interior. Y diré más: estamos a tal punto en su interior que no podemos salir de ella. En gran parte de los problemas que se nos plantean cuando intentamos cientifizar, es decir, poner un orden en determinados fenómenos, en cuyo primer plano está el de la vida, las que nos conducen son siempre, al fin y al cabo, las vías de la función simbólica, mucho más que cualquier aprehensión directa.

De modo tal que, a pesar de todo, siempre tratamos de explicar al ser vivo en términos de mecanismo. La primera pregunta que se nos plantea a los analistas, y quizá por ahí podamos salir de la controversia entablada entre vitalismo y mecanicismo, es la siguiente: ¿por qué nos vemos llevados a pensar la vida en términos de mecanismo? ¿En qué somos efectivamente, en tanto hombres, parientes de la máquina?

HYPPOLITE:-En tanto que somos matemáticos, que tenemos la pasión de la matemática.

Así es. Las críticas filosóficas hechas a las investigaciones propiamente mecanicistas suponen que la máquina está privada de libertad. Sería muy fácil demostrar que la máquina es mucho más libre que el animal. El animal es una máquina bloqueada. no pueden variar. ¿Por qué? Porque es el medio exterior lo que determina al animal y hace de él un tipo fijo. Manifestamos una mayor libertad, en el sentido de libertad como multiplicidad de elecciónes posibles, en tanto que, con relación al animal, somos maquinas, esto es, algo descompuesto. Perspectiva ésta que una máquina en la que ciertos parámetros ya nunca se pone en evidencia.

Sr. HYPPOLITE:-¿La palabra máquina no ha cambiado de sentido, profunda y sociológicamente, desde sus comienzos hasta la cibernética?

Estoy de acuerdo con usted. Por vez primera estoy tratando de inculcar a mis oyentes que la máquina no es lo que el común de la gente piensa. El sentido de la máquina está cambiando completamente, para todos ustedes, hayan abierto o no un libro de cibernética Están retrasados, siempre es igual.

Los hombres del siglo dieciocho, que introdujeron el mecanicismo-ése que hoy es de buen tono execrar, el de las maquinitas apartadas de la vida, el que creen haber superado-, hombres como La Mettrie, cuya lectura tanto les aconsejo, los hombres que vivían eso, que escribían El Hombre-máquina, no se imaginan hasta qué punto seguían atados a categorías anteriores que dominaban realmente su espíritu. Hay que leer de punta a punta los treinta y cinco volúmenes de la Enciclopedia de las artes y las técnicas, que muestra el estilo de la época, para advertir hasta qué punto las nociones escolásticas dominaban en ellos lo que estaban introduciendo no sin esfuerzos. Estos intentos de reducción a partir de la máquina, de funcionalización de los fenomenos que se producen a nivel humano, estaban muy por delante de los encadenamientos que subsistían en su funcionamiento mental cuando abordaban un tema cualquiera.

Abran la Enciclopedia en la palabra amor, en la palabra amor propio, y verán hasta qué

punto sus sentimientos humanos se apartaban de lo que estaban tratando de construir con respecto al conocimiento del hombre.

Sólo mucho más tarde cobró el mecanicismo, en nuestro espíritu o en el de nuestros padres, su sentido pleno, depurado, demudado, excluyente de cualquier otro sistema interpretativo Reflexión ésta que nos permite comprender qué significa ser un precursor. No es, ya que resultaría absolutamente imposible, anticipar las categorías que llegarán después y aún no han sido creadas; los seres humanos permanecen inmersos en la misma red cultural que sus contemporáneos, y no pueden tener otras nociones que las de estos. Ser un precursor es ver lo que nuestros contemporáneos están constituyendo con el carácter de pensamientos, de conciencia, de acción, de técnicas, de formas políticas, verlos como se los verá un siglo más tarde. Esto sí puede existir.

La función de la máquina está sufriendo una mutación que deja atrás a todos los que aún permanecen en la crítica del viejo mecanicismo. Estar mínimamente adelantado es percatarse de que esto implica el vuelco total de todas las objeciones clásicas dirigidas al empleo de categorías propiamente mecanicistas. Creo que este año tendré oportunidad de demostrarlo.

Queda alguien que quiera preguntar algo?

MANNONI: Me interesó la manera en que LéviStrauss abordó el problema de naturaleza y cultura. Dijo que desde hace algún tiempo ya no se ve con claridad la oposición entre una y otra. Las intervenciones que se produjeron seguían buscando la naturaleza del lado de la afectividad, de los impulsos, de la base natural del ser. Sin embargo, lo que condujo a Levi-Strauss a plantearse la cuestión de la naturaleza y la cultura es que le parecía que una determinada forma de incesto, por ejemplo, era a la vez universal y contingente. Y esa especie de contradicción lo llevó a una suerte de convencionalismo que desorientó a buen número de oyentes. Por mi parte hice la siguiente observación: este problema de lo contingente y lo universal volvemos a encontrarlo, y nos deja desconcertados, fuera del mundo institucional. Ser derecho es arna forma universal, y sin embargo contingente: uno podría ser zurdo. Y nunca se pudo probar si esto era social o biológico. Nos hallamos ante una oscuridad profunda, de igual naturaleza que la que encontramos en Lévi-Strauss. Extremando las cosas, y para demostrar que la oscuridad es realmente muy grave, se puede señalar que en los moluscos del género hélice, que con toda seguridad no son institucionales, hay también un enroscamiento universal que es contingente, ya que podrían estar enroscados en otro sentido, y además algunos individuos están enroscados en el otro sentido. Me parece, pues, que la cuestión planteada por Lévi-Strauss desborda ampliamente la clásica oposición entre lo natural y lo institucional. Por eso no tiene nada de raro que él también titubee en cuanto a saber cuál es su lado natural y su lado institucional, como nos pasó a todos ayer. Esto me parece sumamente importante: estamos en presencia de algo que disuelve, a un tiempo, la antigua idea de naturaleza y la idea de institución.

Sr. HYPPOLITE:-Se trataría de una contingencia universo

O. MANNONI:-No sé.

Creo que usted introduce cosas que tal vez no estaban implicadas en la noción de contingencia tal como la evocó LéviStrauss. Creo que para él la contingencia se oponía a la noción de necesario, y además lo dijo. Lo que él introdujo en forma de pregunta, que en definitiva consideramos ingenua, es la distinción de lo universal y lo necesario. Lo cual equivale también a plantear el problema de lo que podríamos llamar la necesidad de las matemáticas. Está perfectamente claro que merece una definición especial, y por eso hablé hace un momento de universo. Respecto de la introducción del sistema simbólico, creo que la respuesta a la pregunta formulada ayer por Lévi-Strauss es ésta: el complejo de Edipo es al mismo tiempo universal y contingente, porque es pura y exclusivamente simbólico.

Sr. HYPPOL1TE:-No creo.

La contingencia que ahora trae Mannoni es de un orden muy diferente. El valor de la distinción entre naturaleza y cultura, introducida por Lévi-Strauss en sus Estructuras elementales del parentesco, está en que nos permite distinguir lo universal de lo genérico. Lo universal simbólico no tiene ninguna necesidad de difundirse por toda la superficie de la Tierra para ser universal. Por otra parte, que yo sepa no hay nada que constituya la unidad mundial de los seres humanos. No hay nada que esté concretamente realizado como universal. Y, sin embargo, desde el momento en que se forma un sistema simbólico cualquiera, éste es completamente, de derecho, universal como tal. El hecho de que los hombres, salvo excepción, tengan dos brazos, dos piernas y un par de ojos y por otra parte esto lo tienen en común con los animales-, el hecho de que, como se dijo, sean bípedos sin plumas, pollos desplumados, todo esto es genérico, pero absolutamente no universal. Usted introduce aquí sus hélices enroscadas en un sentido o en el otro. El problema que usted plantea es el del tipo natural.

O. MANNONi:-Eso es lo que cuestiono. Hasta el presente los hombres han opuesto a la naturaleza una seudonaturaleza, las instituciones humanas: encontramos la familia como encontramos el roble o el abedul. Y después convinieron en que esas seudonaturalezas eran obra de la libertad humana o de la elección contingente del hombre. Y por consiguiente fueron inducidos a atribuir la mayor importancia a una nueva categoría, la cultura, opuesta a la naturaleza. Estudiando estas cuestiones, Lévi-Strauss acaba no sabiendo ya dónde están la naturaleza ni la cultura, porque surgen precisamente problemas de elección, no sólo en el universo de las nomenclaturas, sino en el universo de las formas. Del simbolismo de la nomenclatura al simbolismo de toda forma, la naturaleza habla. Habla enroscándose hacia la derecha o hacia la izquierda; siendo derecha o zurda. Esta es su propia manera de hacer elecciónes contingentes, como familias o arabescos. En este momento, efectivamente, me encuentro colocado sobre una línea de división de las aguas y ya no veo cómo se dividen. Quería comunicar este problema. No traigo una

solución, sólo una dificultad.

Sr. HYPPOLiTE:-Entiendo que hace un momento opuso usted muy acertadamente lo universal a lo genérico, diciendo que la universalidad estaba ligada al simbolismo mismo, a la modalidad del universo simbólico creado por el hombre. Pero se trata, por lo tanto, de una pura forma. Su palabra universalidad quiere decir básicamente que un universo humano afecta necesariamente la forma de la universalidad, atrae una totalidad que se universaliza.

Esa es la función del símbolo.

Sr. HYPPOLiTE:-¿Responde eso a la pregunta? Simplemente nos muestra el carácter formal que asume un universo humano.

Hay dos sentidos de la palabra formal. Cuando se habla de formalización matemática, se trata de un conjunto de convenciones a partir de las cuales se pueden desarrollar toda una serie de consecuencias, de teoremas que se encadenan y establecen en el interior de un conjunto ciertas relaciones de estructura, una ley, para ser exactos. En el sentido guestaltista del término, en cambio, la forma, la buena forma, es una totalidad, pero realizada y aislada.

Sr. HYPPOLITE:-¿El suyo es el segundo sentido o el primero?

El primero, indiscutiblemente.

Sr. HYPPOLITE:-Sin embargo usted habló de totalidad, entonces ese universo simbólico es puramente convencional. Afecta a La forma en el sentido en que se dice una forma universal, sin que sea por ello genérica o incluso general. Me pregunto si no le da usted una solución formal al problema planteado por Mannoni.

La pregunta de Mannoni tiene dos caras.

Primero está el problema que él plantea y que se enuncia bajo la forma signatura rerum: ¿presentan las cosas, de manera natural, cierto carácter asimétrico? Hay un real, lo dado. Lo dado está estructurado de cierta manera. Hay, en particular, asimetrías naturales. Siguiendo el hilo de progresión del conocimiento en que estamos, ¿acaso vamos a ponernos a sondear su sentido misterioso? Toda una tradición humana, llamada filosofía de la naturaleza, se ha dedicado a esta clase de lectura. Sabemos en qué acaba. Nunca llega muy lejos. Llega a cosas muy inefables pero que se detienen bastante pronto, salvo si lo mismo uno quiere proseguir y entrar en el plano de lo que comúnmente recibe el nombre de delirio. No es éste por cierto el caso de Mannoni, cuyo espíritu es demasiado agudo, demasiado dialéctico para no plantear una pregunta semejante bajo una forma únicamenteproblemática.

Lo segundo es saber si a esto apuntaba ayer Lévi-Strauss cuando nos dijo que a fin de cuentas él estaba ahí, al borde de la naturaleza, presa de un vértigo, preguntándose si no era en ella donde había que ir a buscar las raíces de su árbol simbólico. Mis diálogos personales con Lévi-Strauss me permiten aclararles este punto.

Lévi-Strauss está retrocediendo ante su bipartición, muy tajante entre naturaleza y símbolo, cuyo valor creativo sin embargo advierte perfectamente, pues es un método que permite distinguir entre los registros y al mismo tiempo entre los órdenes de hechos. Lévi-Strauss oscila, y por una razón que puede causarles sorpresa pero que él confiesa, teme que bajo la forma de la autonomía del registro simbólico vaya a reaparecer, enmascarada, una trascendencia que por sus afinidades, por su sensibilidad personal, no le inspira sino temor y aversión. En otros términos, teme que después de haber hecho salir a Dios por una puerta, lo hagamos entrar por la otra. No quiere que el símbolo, hasta en la forma extraordinariamente depurada con la cual él mismo lo presenta, no sea más que la reaparición de Dios bajo una máscara. Este es el origen de la oscilación de que dio muestras cuando puso en tela de juicio la separación metódica del plano simbólico respecto al plano natural.

Sr. HYPPOLITE:-De todos modos, apelar al universo no resuelve el problema de las elecciónes hechas por el hombre.

Seguro que no.

Sr. HYPPOLITE:-Lo que se llamó instituciones, y que implica cierto número de elecciónes contingentes, entra sin duda en un universo simbólico. Pero con ello no tenemos la explicación de talas elecciónes.

No se trata de explicación.

Sr. HYPPOLITE:-Igual estamos ante un problema.

Exactamente el problema de los orígenes.

Sr. HYPPOLITE:-No niego que la relación simbólica haya impreso la marca de una universalidad sistemática. Pero este mismo revestimiento exige explicación y también nos conduce al problema planteado por Mannoni. Quisiera hacerle una crítica. ¿Qué servicio nos presta el empleo de la palabra simbólicos ? Qué es lo que aporta? Ese es el asunto. No dudo de que preste servicios. Indice algo más? Qué más dice?

Me sirve en la exposición de la experiencia analítica. Pudieron verlo el año pasado cuando les mostré que es imposible ordenar en forma correcta los diversos aspectos de la transferencia si no se parte de una definición de la palabra, de la función creadora, fundadora, de la palabra plena. En la experiencia captamos la transferencia tras diferentes aspectos, psicológicos, personales, interpersonales: se produce de manera imperfecta, refractada, desacelerada. Sin una radical toma de posición acerca de la función de la palabra, la transferencia es pura y simplemente inconcebible. Inconcebible en el sentido propio del término: no hay concepto de transferencia, nada más que una multiplicidad de hechos ligados por un vínculo vago e inconsistente.

La próxima vez introduciré la cuestión del yo en la forma siguiente: Relaciones entre la función del yo y el principio del placer.

Creo poder demostrar que para entender la función que Freud designa con el nombre de yo, así como para leer toda la metapsicología freudiana, es indispensable servirse de la distinción de planos y relaciones expresada por los términos simbólico, imaginario y real.

¿Para qué sirve? Sirve para mantener el sentido de una experiencia simbólica particularmente pura, la del análisis. Les daré un ejemplo, esbozando lo que finalmente les diré con respecto al yo.

El yo, en su aspecto más esencial, es una función imaginaria. Hay aquí un descubrimiento de la experiencia, y no una categoría que yo calificaría casi de a priori, como la de lo simbólico. A través de este punto, diría casi por este único punto, encontramos en la experiencia humana una puerta abierta a un elemento de tipicidad. Este elemento se nos muestra sin duda en la superficie de la naturaleza, pero bajo una forma siempre decepcionante. En esto quise insistir cuando hablé del fracaso de las diferentes filosofías de la naturaleza. También es decepcionante en lo tocante a la función imaginaria del yo. Pero se trata de una decepción en la que estamos metidos hasta la empuñadura. En la medida en que somos el yo, no sólo tenemos la experiencia de éste, sino que ella es guía de nuestra experiencia tanto como lo son los diferentes registros a los que se ha llamado guías de vida, a saber, las sensaciones.

La estructura fundamental, central, de nuestra experiencia, pertenece propiamente al orden imaginario. E incluso podemos percibir hasta qué punto esa función es ya distinta en el hombre de lo que lo es en el conjunto de la naturaleza.

En la naturaleza encontramos bajo mil formas la función imaginaria: son todas las captaciones guestaltistas enlazadas al pavoneo, tan esencial para el mantenimiento de la atracción sexual en el interior de la especie.

Pues bien: la función del yo presenta en el hombre carácterísticas diferentes. Este es el gran descubrimiento del análisis: a nivel de la relación genérica, ligada a la vida de la especie, el hombre funciona ya de otro modo. Ya hay en él una fisura, una perturbación profunda de la regulación vital. En esto radica la importancia de la noción de instinto de muerte aportada por Freud. No es que esta noción sea en sí misma tan luminosa. Lo que hay que comprender es que le resultó forzoso introducirla para hacernos tener presente un dato punzante de su experiencia, en un momento en que se empezaba a perder.

Como les señalaba hace rato, cuando una apercepción sobre la estructura se anticipa, siempre hay un momento de repliegue en que se tiende a abandonarla.

Esto es lo que sucedió en el círculo freudiano cuando el sentido del descubrimiento del inconsciente pasó a segundo plano. Se volvió a una posición confusa, unitaria, naturalista del hombre, del yo y al mismo tiempo de los instintos. Precisamente, Freud escribió Más allá del principio del placer para volver a encontrar el sentido de su experiencia. Les mostraré qué necesidad le condujo a escribir esos últimos párrafos, a los cuales la generalidad de la comunidad analítica reserva el destino que ustedes conocen. Dicen que no los entienden. Y aún cuando aceptan repetir con Freud instinto de muerte, entienden tanto como los jacobins(3), tan graciosamente zaheridos por Pascal en las Provinciales, entendían de gracia suficiente. A todos les pido que lean este texto extraordinario de Freud, increíblemente ambigüo y hasta confuso, y que lo lean varias veces; de lo contrario, no entenderán la crítica literal a que lo someteré.

Los últimos párrafos han permanecido literalmente herméticos, y hasta ahora nunca fueron aclarados. Sólo se pueden comprender viendo qué quiso aportar la experiencia de Freud. Freud quiso salvar a toda costa cierto dualismo, en el momento en que éste se le deshacía entre las manos y en que el yo, la libido, etc., formaban una especie de vasto todo que nos reintroducía en una filosofía de la naturaleza.

Este dualismo no es nada distinto de aquello de lo que estoy hablando cuando pongo de relieve la autonomía de lo simbólico. Esto, Freud nunca lo formuló. Para que lo comprendan, será menester una crítica y una exégesis de su texto. No puedo juzgar ya establecido lo que justamente este año hay que probar Pero creo que podré demostrarles que la categoría de la acción simbólica tiene fundamento.

Sr. HYPPOLITE:-No dije lo contrario. Si he comprendido bien, la función simbólica es para usted una función de trascendencia, en el sentido de que no podemos, a un tiempo, permanecer en ella y salir de ella. ¿Para qué sirve? De esta función no podemos prescindir, y sin embargo tampoco podemos instalarnos en ella.

Desde luego. Es la presencia en la ausencia y la ausencia en la presencia.

Sr. HYPPOLITE:-Yo quería comprender lo que había que comprender.

Si quiere mantener en el plano fenomenológico, lo que Ud. me aporta, no tengo nada que objetar. Pero creo que no es suficiente.

Sr. HYPPOL ITE:-Sin duda. Yo también lo creo.

Para decirlo todo, por ser puramente fenomenológico, no nos presta gran ayuda.

Sr. HYPPOLITE:-También lo pienso.

No puede sino velar el progreso que tenemos que hacer, presentando de antemano la coloración que debe resultar de él. ¿Acaso el uso que hago del registro simbólico, sólo debe permitirnos situar en algún lado la trascendencia que usted menciona y que, al fin y al cabo, debe de existir efectivamente? ¿De eso se trata? No lo creo. Mis alusiones a una utilización muy distinta de la noción de máquina quizá puedan indicárselo.

Sr. HYPPOLITE:-Mis preguntas no eran más que preguntas. Le preguntaba qué le permitía no responder a la pregunta de Mannoni alegando que no había qué responder; o al menos que respondiendo nos desviaríamos del camino.

Dije que no creo que sea en este sentido como se puede decir que Claude Lévi-Strauss retorna a la naturaleza.

Sr. HYPPOLITE:-... rehusa retornar a ella.

También indiqué que, desde luego, debemos tener en cuenta el lado formal de la naturaleza, en el sentido en que lo calificaba de asimetría seudosignificativa, porque de esto se apodera el hombre para constituir sus símbolos fundamentales. Lo importante es lo que da a las formas que están en la naturaleza valor y función simbólicos, lo que hace funcionar a unas en relación con las otras. Es el hombre el que introduce la noción de asimetría. La asimetría en la naturaleza no es ni simétrica, ni asimétrica: es lo que es.

La próxima vez quisiera hablarles de esto: el yo como función y como símbolo. Ahí es donde juega la ambigüedad. El yo, función imaginaria, en la vida psíquica no interviene sino como símbolo. Nos servimos del yo como el bororó del loro. El bororó dice soy un loro, nosotros decimos soy yo. Todo esto no tiene la menor importancia. Lo importante es la función que tiene.

O. MANNONI:-Después de Lévi-Strauss, da la impresión de que las nociones de cultura y naturaleza ya no se pueden emplear. Lévi-Strauss las destruye. Lo mismo en cuanto a la idea de adaptación, de la que hablamos constantemente. Estar adaptado quiere decir únicamente estar vivo.

De eso se trata. Es del mismo orden que lo que mencioné hace unos instantes cuando dije que en un momento dado Freud quiso defender a todo precio cierto dualismo. A causa de la rápida evolución de la teoría y de la técnica analíticas, Freud se halló en presencia de una caída de tensión análoga a la que usted descubre en el espíritu de Lévi-Strauss. Pero, en lo que le concierne, tal vez no sea ésa su última palabra.



Clase 4

Una definición materialista del fenómeno de conciencia

8 de Diciembre de 1954

Lo vivido y el destino. El núcleo de nuestro ser. El yo es un objeto. Fascinación, rivalidad, reconocimiento. Indem er alles schaft, was schaftet der Hochste?-Sich. Was schaft er aber vor er alles schaftet?-Mich.

Este dístico de Daniel von Chepko lo volveremos a ver dentro de un rato si logro llevarlos hoy a donde quiero.

Las leyes de esta enseñanza entrañan en sí mismas un reflejo de su sentido. Aquí sólo pretendo conducirlos a la lectura de las obras de Freud. No pretendo suplirla si no se dedican a ella. Convénzanse de que la forma que trato de dar a la enseñanza freudiana sólo cobrará para ustedes su sentido y alcance si se dirigen a los textos, para confrontar las ideas generales que les doy con las dificultades que pueden presentar.

En efecto, son textos a veces difíciles, insertos en un problemático tejido de preguntas que se manifiesta en contradicciónes. Contradicciónes organizadas, pero contradicciónes al fin, y no simplemente antinomias. Es frecuente que Freud, al recorrer su camino, alcance posiciones que a él mismo se le muestran contradictorias, y vuelva sobre algunas, lo cual no significa que en su momento no se justificaran. En síntesis, este movimiento del pensamiento de Freud, que no está concluido, que nunca se formuló en una edición definitiva, dogmática, es lo que tienen que aprender a aprehender por sí mismos. Para facilitar tal aprehensión intento comunicarles lo que yo mismo pude extraer de la reflexión realizada en mi lectura de las obras de Freud, iluminado por una experiencia que, al menos en su principio, ellas guiaban. Digo al menos en su principio, pues suelo cuestionar que dicho pensamiento haya sido siempre bien comprendido, e ncluso rigurosamente respetado en el desarrollo de la técnica analítica.

Les enseño que Freud descubrió en el hombre el peso y el eje de una subjetividad que supera a la organización individual en tanto que suma de las experiencias individuales, e incluso en tanto que línea del desarrollo individual. Les doy una definición posible de la subjetividad, formulándola como sistema organizado de símbolos, que aspiran a abarcar la totalidad de una experiencia, animarla y darle su sentido. ¿Y qué es lo que aquí estamos tratando de realizar, si no una subjetividad? Las direcciónes, las aperturas sobre nuestra experiencia y nuestra práctica, que aquí aportamos están destinadas a inducirlos a proseguirlas en una acción concreta.

En esta enseñanza, al igual que en un análisis, tenemos que enfrentar resistencias.

Las resistencias tienen siempre su sede, nos lo enseña el análisis, en el yo. Lo que corresponde al yo es eso que a veces denomino la suma de los prejuicios que implica todo saber y que cada uno de nosotros, individualmente, arrastra. Se trata de algo que incluye lo que sabemos o creemos saber, porque saber siempre es, en algún aspecto, creer saber.

Por eso, cuando una perspectiva nueva les es aportada de un modo descentrado con respecto a su experiencia, siempre se opera un movimiento por el cual tratan de recuperar el equilibrio, el centro habitual de su punto de vista: signo de lo que les explico y que se llama resistencia. Deberían, al contrario, abrirse a nociones surgidas de una experiencia diferente, y sacarles partido.

Tomemos un ejemplo. El otro día Claude Lévi-Strauss nos ofreció una perspectiva que implica la relativización radical de la realidad familiar, y que debería darnos ocasión para revisar lo que puede tener para nosotros de demasiado fascinante, de demasiado absorbente, la realidad que cotidianamente tenemos que manejar. Pues bien, ¿cómo eligió manifestarse al respecto uno de nuestros compañeros de ruta? Al fin y al cabo, dijo, más que inquietarnos por el convencionalismo del sistema familiar, recordemos que en la familia no están sólo los padres, están los hijos. Desde el punto de vista del niño, la realidad de la familia se restablece. Nosotros, los analistas, nos ocupamos de la relación del niño con sus padres. Esto nos evita perdernos en un relativismo sumamente desconcertante.

Establecer así la familia en la sólida realidad de la experiencia del niño era, por cierto, bien válido: situar el centro de la experiencia analítica en el hecho de que cada individuo es un niño. Pero por sí misma la intervención daba fe de esa propensión del juicio a centrar nuestra experiencia analítica en la experiencia individual, psicológica.

Esto es lo que no hay que hacer, y lo ilustraré con algo que, sin ir muy lejos, encontramos al día siguiente en el agrupamiento llamado control.

Un sujeto soñó precisamente con un niño, un lactante en su estado primitivo de impotencia, acostado boca arriba como una pequeña tortuga volteada, y agitando sus cuatro miembros. El sujeto soñó con ese niño, imagen aislada. De inmediato, por ciertos motivos, dije a la persona que me contaba el sueño:

Ese niño es el sujeto, no cabe la menor duda.

Me trajeron otro sueño que confirmaba esta figuración como algo que representa al sujeto. La persona del soñante se baña en un mar que tiene carácterísticas muy especiales: digamos, para presentar de inmediato las asociaciones, el contexto imaginario y verbal, que está compuesto de tal forma que es, al mismo tiempo, el diván del analista, los cojines del coche del analista y, por supuesto, la madre(4). Sobre ese mar están inscritas unas cifras que se vinculan manifiestamente con la fecha de nacimiento y la edad del sujeto.

¿Cuál es el trasfondo de este sueño? El sujeto está sumamente preocupado por un niño que va a nacer, del que se siente responsable y a propósito del cual forja, al parecer, el fantasma de una paternidad imaginaria. Esta situación vital se presenta de un modo tan ambigüo que a decir verdad no se puede dejar de pensar que el sujeto tiene que tener profundos motivos para crear un fantasma así, porque la realidad deja la cosa bastante confusa. Efectivamente, en una suerte de ansiedad subdelirante a propósito de sus responsabilidades de progenitor, el sujeto reproduce una pregunta esencial para él: ¿él mismo es, sí o no, un hijo legítimo?

Si el sujeto tiene este sueño, es en la medida en que el analista ya le ha formulado: En esta historia se trata de ti. Y esto está subyacente al sueño? No soy, después de todo, su hijo, el de usted, el analista?

Como ven, lo que aquí aparece destacado no es, como se tiende una y otra vez a creer, la dependencia concreta, afectiva del niño en relación con adultos que se suponen más o menos parentales. Si el sujeto se pregunta qué es él como niño, no lo hace en tanto que más o menos dependiente sino en tanto que reconocido o no, poseedor o no del derecho de llevar su nombre de hijo de Fulano. En la medida en que las relaciones en que está capturado han alcanzado ellas mismas el grado del simbolismo, el sujeto se interroga sobre sí. Por lo tanto, el problema se plantea para él a la segunda potencia, sobre el plano de la asunción simbólica de su destino, en el registro de su autobiografía.

No diré que en el diálogo analítico todo se desenvuelve siempre en este nivel, pero reconozcan que éste es el nivel esencialmente analítico. Muchísimos niños forjan el fantasma de tener otra familia, de ser hijo de otras personas y no de las que cuidan de ellos. Diría que ésta es una fase típica, normal, del desarrollo del niño, que produce toda clase de derivados en la experiencia y que no es lícito descuidar, incluso fuera de la experiencia analítica.

Entonces y a esto quería llegar-¿qué es el análisis de las resistencias?

No es, como se tiende, si no a formularlo y se lo formula, les daré múltiples ejemplos mucho más a practicarlo, no es intervenir ante el sujeto para que éste tome conciencia de la forma en que sus aficiones, sus prejuicios, el equilibrio de su yo, le impiden ver. No es una persuasión, que muy pronto cae en la sugestión. No es reforzar, como se dice, el yo del sujeto, o encontrar un aliado en su parte sana. No es convencer. Es, en cada momento de la relación analítica, saber en qué nivel debe ser aportada la respuesta. Es posible que esta respuesta a veces haya que aportarla a nivel del yo. Pero en el caso al que me refiero no hay nada de eso. La pregunta del sujeto no se refiere de ningún modo a algo que puede ser consecuencia de un destete, abandono, falta vital de amor o de afecto; ella concierne a su historia en tanto que él la desconoce, y es eso lo que expresa, muy a pesar suyo, a través de toda su conducta, en la medida en que oscuramente busca reconocerla. Su vida está orientada por una problemática que no es la de lo vivido, sino la de su destino, a saber: ¿qué significa su historia?

Una palabra es matriz de la parte desconocida del sujeto, y ése es el nivel propio del síntoma analítico, nivel descentrado con respecto a la experiencia individual, ya que es el del texto histórico que lo integra. Y en consecuencia, es indudable que el síntoma sólo cederá ante una intervención que recaiga sobre este nivel descentrado. Toda intervención que se inspire es una reconstitución prefabricada, forjada a partir de nuestra idea del desarrollo normal del individuo y que apunte a su normalización, fracasará. Por ejemplo, lo que le faltó, la frustración que tiene que aprender a padecer. Se trata de saber si el síntoma se resuelve en un registro o en el otro, no hay término medio.

Sin embargo, la cosa es problemática en la medida en que el diálogo interyoico no deja de tener ciertas repercusiones, y quizá, por qué no, psicoterapéuticas. Psicoterapia se ha hecho siempre sin saber muy bien lo que se hacía, pero seguramente dando intervención a la función de la palabra. Se trata de saber si, en el análisis, la función de la palabra ejerce su acción por la sustitución del yo del sujeto por la autoridad del analista, o si es subjetiva. El orden instaurado por Freud prueba que la realidad axial del sujeto no está en su yo. Intervenir sustituyendo al yo del sujeto, como se sigue haciendo en cierta práctica del análisis de las resistencias, es sugestión, no es análisis.

El síntoma, sea cual fuere, no queda propiamente resuelto cuando el análisis se practica sin poner en primer plano la cuestión de saber sobre qué debe recaer la acción del analista, cuál es el punto del sujeto, por así decirlo, al que debe apuntar.

Voy paso a paso. Creo haber acentuado lo bastante, en el correr de los meses y hasta de los años que preceden, que el inconsciente es ese sujeto ignorado por el yo, desconocido por el yo, der Kern unseres Wesen, escribe Freud en el capítulo de la Traumdeutung sobre el proceso onírico, que les pedí que leyeran: cuando Freud trata sobre el proceso primario, está hablando de algo que posee un sentido ontológico y que él llama núcleo de nuestro ser.

El núcleo de nuestro ser no coincide con el yo. Este es el sentido de la experiencia analítica, y alrededor de esto nuestra experiencia se ha organizado y ha ido depositando esos estratos de saber que actualmente se enseñan. Pero ¿creen ustedes que basta con limitarse a eso y decir: el yo (je) del sujeto inconsciente no es yo? Pues no basta, porque para ustedes, que piensan, por así decir, espontáneamente, nada implica la recíproca. Y normalmente se ponen a pensar que este yo (je) es el verdadero yo. Se imaginan que el yo es tan sólo una forma incompleta, errónea, del yo (je). Así, efectuaron ese descentramiento esencial en el descubrimiento freudiano, pero de inmediato lo redujeron. Es la misma diplopía que muestra una experiencia muy conocida por los oculistas. Pongamos dos imagenes bien cerca una de otra y casi a punto de tocarse: gracias a cierto estrabismo se fundirán en una, si están bastante cerca. De igual modo, hacen entrar ustedes al yo en el yo (je) descubierto por Freud, y así restauran la unidad.

Esto sucedió en el análisis a partir del día en que, advirtiendo que-por una razón que deberá ser elucidada retrospectivamente la primera fecundidad del descubrimiento analítico se agotaba en la práctica, se volvió a lo que llaman el análisis del yo, pretendiendo encontrar en él el exacto reverso de lo que había que demostrarle al sujeto. Porque se estaba ya en el rompecabezas, en el plano de la demostración. Se creía que analizando el yo aparecería el reverso de lo que era preciso hacer comprender, efectuando así una reducción semejante a la que antes mencioné: dos imagenes diferentes en una sola.

Sin duda, el verdadero yo (je) no es yo. Pero esto no alcanza, porque sigue siendo posible creer que el yo es sólo un error del yo (je), un punto de vista parcial, cuya perspectiva podría ser ampliada con una simple toma de conciencia lo suficiente para que se descubra la realidad que se trata de alcanzar en la experiencia analítica. Lo importante es la recíproca, que en todo momento debemos tener presente: el yo no es el yo (je), no es un error, en el sentido en que la doctrina clásica hace de él una verdad parcial. Es otra cosa, un objeto particular en el interior de la experiencia del sujeto. Literalmente, el yo es un objeto: un objeto que cumple una determinada función que aquí denominamos función imaginaria.

Esta tesis es absolutamente esencial en la técnica. Los desafío a no desprender esta concepción de la lectura de los escritos metapsicológicos posteriores a 1920. Las investigaciones de Freud en torno a la segunda tópica tuvieron el propósito de restablecer en su lugar a un yo que empezaba a deslizarse otra vez hacia su antigua posición. Al mismo tiempo, por un esfuerzo de acomodación del espíritu, se recaía en lo esencial de la ilusión clásica: no digo Del error» pues se trata, rigurosamente hablando, de una ilusión. Todo lo que Freud escribió perseguía el fin de reinstaurar la exacta perspectiva de la excentricidad del sujeto con respecto al yo.

Sostengo que esto es lo esencial, y que alrededor de esto debe ordenarse todo. ¿Por qué? Comenzaré mi explicación partiendo del abecé, e incluso del nivel de lo que llaman la evidencia, o de aquello que, falsamente, es tomado por ella.

Vuestra evidencia, la evidencia de vuestra experiencia psicológica, está determinada por una confusión conceptual de la que nada saben. Vivimos a nivel de los conceptos mucho más de lo que creemos. Su modo de reflexión es esencial para la manera en que el ser de una determinada era cultural se experimenta y, al mismo tiempo, se concibe.

Pues bien: el carácter elevado, altamente elaborado del fenómeno de conciencia, es admitido como un postulado por todos nosotros, en esta fecha de 1954, y estoy seguro que ninguno de los que estamos aquí deja de estar convencido a fin de cuentas de que la aprehensión de la conciencia, y por tanto del yo, puede ser todo lo parcial que se quiera, pero pese a todo allí es donde se da nuestra existencia. Pensamos que la unidad del yo es, si no explorada, al menos aprehendida en el hecho de conciencia.

Lo que la experiencia analítica pone de relieve, dejando perplejo a Freud, son, por el contrario, las ilusiones de la conciencia.

A pesar de lo fácil que es, en sus proyectos de 1895, Freud no logra situar exactamente el fenómeno de la conciencia dentro de su esquema, ya elaborado, del aparato psíquico. Mucho después, en la metapsicología, cuando procura explicar las diferentes formas patológicas sueño, delirio, confusión mental, alucinaciones-por desinvestiduras de sistemas, se sigue enfrentado a una paradoja cuando se trata de hacer funcionar el sistema de la conciencia, y piensa entonces que deben de haber leyes especiales. El sistema de la conciencia no entra en su teoría. La concepción psicofísica de Freud sobre las investiduras de los sistemas intraorgánicos es singularmente hábil para explicar lo que sucede en el individuo. Por hipotético que ello sea, la experiencia que hemos adquirido después acerca de la difusión y distribución de los influjos nerviosos, demuestra más bien la admisibilidad de la construcción biológica de Freud. Pero con la conciencia, esto no funciona.

Me dirán: eso prueba que Freud se enredó. Vamos a considerar las cosas desde otro ángulo.

¿Qué es lo que da a la conciencia su carácter aparentemente primordial? El filósofo parece apoyarse en un dato indiscutible cuando parte de la transparencia de la conciencia a sí misma. Si hay conciencia de algo, se nos dice, no es posible que esta conciencia que hay no se capte a sí misma como tal. Nada puede ser experimentado sin que el sujeto pueda captarse en el interior de esa experiencia en una suerte de reflexión inmediata.

Por supuesto, desde el paso decisivo de Descartes, los filósofos han dado unos cuantos pasos más. Plantearon una pregunta que sigue abierta, la de saber si el yo (je) es captado en forma inmediata en el campo de conciencia. Pero ya se pudo decir de Descartes que él había diferenciado entre conciencia bética y conciencia no bética.

No ahondaré más en la investigación metafísica del problema de la conciencia. Voy a proponerles, no una hipótesis de trabajo -sostengo que no se trata de una hipótesis-, sino una manera de dar por terminado el asunto, de cortar el nudo gordiano. Porque existen problemas que hay que decidirse a abandonar sin haberlos resuelto.

Se trata, una vez más, de un espejo.

¿Qué es la imagen en el espejo? Los rayos que vuelven sobre el espejo nos hacen situar el objeto, que por lo demás se halla en alguna parte de la realidad, en un espacio imaginario.

El objeto real no es el objeto que ven en el espejo. Hay aquí, pues, un fenómeno de conciencia como tal. En todo caso, esto es lo que les propongo admitir, para así poder contarles una pequeña fábula que orientará vuestra reflexión.

Supongan que todos los hombres han desaparecido de la tierra. Digo los hombres, dado el alto valor que conceden ustedes a la conciencia. Ya hay bastante como para formularse la pregunta: ¿Qué queda en el espejo? Pero hasta supongamos que todos los seres vivientes han desaparecido. No quedan, pues, más que cascadas y fuentes, rayos y truenos. La imagen en el espejo, la imagen en el lago, ¿siguen existiendo?

Está perfectamente claro que siguen existiendo. Y la razón es bien simple: debido al alto

grado de civilización que hemos alcanzado, y que supera ampliamente nuestras ilusiones sobre la conciencia, hemos fabricado aparatos que sin audacia alguna podemos imaginar lo bastante complicados para filmar ellos mismos las películas, ordenarlas en pequeñas cajas y meterlas en la nevera. Ha desaparecido todo ser vivo y sin embargo la cámara puede registrar la imagen de la montaña en el lago, o la del Café de Flore desmoronándose en una total soledad.

Es indudable que los filósofos me podrán hacer toda clase de sutiles objeciones. Les ruego, sin embargo, que sigan prestando atención a mi fábula.

De pronto los hombres vuelven. Es un acto arbitrario del Dios de Malebranche: ya que es él quien nos sostiene en todo momento en nuestra existencia, bien pudo suprimirnos y ponernos otra vez en circulación unos siglos más tarde.

Quizá los hombres tengan que volver a aprenderlo todo, y especialmente a leer una imagen. Importa poco, pero esto es seguro: cuando vean la imagen de la montaña en la película, también verán su reflejo en el lago. Y verán también los movimientos que se produjeron en la montaña, y los de la imagen. Podemos extremar aún más las cosas. Si la máquina es más complicada, una célula fotoeléctrica dirigida a la imagen en el lago pudo determinar una explosión - para que algo parezca eficaz siempre hace falta que en alguna parte se produzca una explosión - y otra máquina pudo registrar el eco o recoger la energía de esa explosión.

¡Pues bien!: esto es lo que les propongo considerar en lo esencial como un fenómeno de conciencia, que no habrá sido percibido por ningún yo, que no habrá quedado reflejado en ninguna experiencia yoica: en esa época estaba ausente toda especie de yo y de conciencia.

Me dirán ustedes: ¡Un momento! El yo está en alguna parte: está en la cámara. No, en la cámara no hay sombra de yo. Pero, por el contrario, de buen grado admitiré que el yo (je) sí tiene algo que ver - no en la cámara -, sino que tiene algo que ver con ella.

Les explico que el hombre es un sujeto descentrado por cuanto se halla comprometido en un juego de símbolos, en un mundo simbólico. Pues bien: la máquina está construida con el mismo juego, el mismo mundo. Las máquinas más complicadas no están hechas sino con palabras.

La palabra es ante todo ese objeto de intercambio por el cual nos reconocemos: si dan la contraseña no les romperán la cara, etc. La circulación de la palabra comienza así, y se infla hasta el punto de constituir el mundo del símbolo que permite cálculos algebraicos. La máquina es como la estructura suelta, sin la actividad del sujeto. El mundo de la máquina es el mundo simbólico.

Se abre entonces la pregunta por lo que, en este mundo, constituye el ser del sujeto.

Hay a quienes les inquieta sobremanera verme aludir a Dios. Se trata, sin embargo, de un Dios que discernimos ex machina, a no ser que no extraigamos machina ex Deo.

La máquina constituye la continuidad gracias a la cual los hombres, ausentes por un tiempo, poseerán el registro de lo que sucedió en el intervalo de los fenómenos de conciencia propiamente dichos. Y aquí puedo decir fenómenos de conciencia sin entificar ningún alma cósmica ni presencia alguna en la naturaleza. Porque a estas alturas, quizá por habernos internado bastante bien en la fabricación de la máquina, ya no anda más confundiendo la intersubjetividad simbólica con la subjetividad cósmica. Al menos así lo espero.

No les forjé esta pequeña fábula para desarrollar una hipótesis, sino para hacer obra de saneamiento. Para comenzar tan sólo a plantearse qué es el yo, hay que desprenderse de la concepción que llamaremos religiosa de la conciencia. Implícitamente, el hombre moderno piensa que todo lo que ha sucedido en el universo desde el origen está destinado a converger hacia esa cosa que piensa, creación de la vida, ser precioso, único, cumbre de las criaturas, que es él mismo, y en el cual existe un punto privilegiado llamado conciencia.

Este enfoque conduce a un antropomorfismo tan delirante que primero hay que escapar de su embeleso para reparar en la ilusión de que se está siendo víctima. La necedad esa del ateísmo cientifista es algo nuevo en la humanidad. Como en el seno de la ciencia nos defendemos contra todo lo que pueda parecerse a un recurso al Ser supremo, presas de vértigo nos precipitamos hacia otra parte, para hacer lo mismo: prosternarnos. Ya no hay nada que comprender, todo está explicado: la conciencia tiene que aparecer, el mundo, la historia convergen hacia esa maravilla que es el hombre contemporáneo, ustedes, yo, que corremos por las calles.

El ateísmo puramente sentimental, verdaderamente incoherente, del pensamiento cientificista, lo impulsa de rebote a hacer de la conciencia la cumbre de los fenómenos. Hace lo posible-como cuando se pinta de constitucional a un rey demasiado absoluto-por presentar a la conciencia como la más excelsa de las obras maestras, la razón de todo, la perfección. Pero tales epifenómenos no sirven para nada. Cuando se abordan los fenómenos siempre se actúa como si no se los tuviera en cuenta.

El mismo esmero por no tenerlos en cuenta indica a las claras que de no destruir su alcance nos volveremos cretinos: no podremos pensar en otra cosa. No me extenderé sobre las formas contradictorias y pueriles de las aversiones, los prejuicios, las supuestas inclinaciones a introducir fuerzas o entidades consideradas vitalistas, etc. Pero en embriología, cuando se habla de la intervención de una forma formadora en el embrión, acto seguido se piensa que, desde el momento en que hay un centro organizador, no puede haber sino una conciencia. Conciencia, ojos, oídos: hay, pues, un pequeño demonio en el interior del embrión. Como resultado ya no se intenta organizar lo que es manifiesto en el fenómeno, porque se estima que todo lo que es superior implica conciencia. Sin embargo, sabemos que la conciencia está ligada a algo enteramente contingente, tan contingente como la superficie de un lago en un mundo deshabitado: la existencia de nuestros ojos o de nuestros oídos.

Hay aquí sin duda algo impensable, un callejón sin salida con el que acaban topándose toda clase de formaciones que en la mente parecen organizarse de una manera contradictoria. Contra ellas ha reaccionado el buen sentido mediante cantidad de tabúes.

Son primicias. El conductismo dice: Nosotros vamos a observar las conductas totales, no prestemos atención a la conciencia. Pero bien se sabe que esta puesta entre paréntesis de la conciencia no ha sido tan fecunda.

La conciencia no es el monstruo que creemos. El hecho de excluirla, de someterla, no aporta de veras ningún beneficio. Además, desde hace algún tiempo se dice que el conductismo bajo el nombre de conductismo molar, la volvió a introducir subrepticiamente. Porque, tras las huellas de Freud, aprendieron a utilizar la noción de campo. De lo contrario, los pequeños progresos realizados por el conductismo se deben a que aceptó observar una serie de fenómenos en su nivel propio-en el nivel, por ejemplo, de las conductas tomadas como totales, consideradas en un objeto constituido como tal-, sin romperse la cabeza tratando de descubrir cuáles eran sus aparatos elementales, inferiores o superiores. Lo cierto es que en la propia noción de conducta hay una cierta castración de la realidad humana. No porque ella no tenga en cuenta la noción de conciencia, que en realidad no sirve absolutamente para nada ni para nadie, ni para los que la utilizan ni para los que no la utilizan, sino porque elimina la relación intersubjetiva, que funda no simplemente conductas sino acciones y pasiones.

Esto nada tiene que ver con la conciencia.

Les ruego considerar-durante cierto lapso, durante esta introducción-, que la conciencia es algo que se produce cada vez que tenemos-y esto sucede en los sitios más inesperados y más distantes entre sí-una superficie tal que pueda producir lo que llamamos una imagen. Es una definición materialista.

Una imagen, esto quiere decir que los efectos energéticos que parten de un punto dado de lo real-imagínenlos del orden de la luz, pues es lo que con mayor evidencia hace imagen en nuestra mente se reflejan en algún punto de una superficie, impresionan el mismo punto correspondiente del espacio. La superficie de un lago puede ser así reemplazada por el área striata del lóbulo occipital, porque el área striata, con sus capas fibrilares, es enteramente semejante a un espejo. Así como no necesitan de toda la superficie de un espejo -siempre que esto quiera decir algo-para percibir el contenido de un campo o de una habitación, así como obtienen el mismo resultado maniobrando con un pequeñísimo fragmento, de igual modo cualquier pequeño fragmento del área striata sirve para el mismo uso, y se comporta como un espejo. Toda clase de cosas en el interior del mundo se comportan como espejos. Basta que las condiciones sean tales que a un punto de una realidad corresponda un efecto en otro punto; que se establezca una correspondencia biunívoca entre dos puntos del espacio real.

He dicho del espacio real; voy demasiado aprisa. Hay dos casos: o bien los efectos se producen en el espacio real, o bien se producen en el espacio imaginario. Hace un momento, a fin de sumir en la perplejidad vuestras concepciones habituales, puse en evidencia lo que ocurre en un punto del espacio imaginario.

Pudieron así advertir que todo lo que es imaginario, todo lo que es, hablando con propiedad, ilusorio, no por ello es subjetivo.

Hay un ilusorio perfectamente objetivo, objetivable, y no es necesario hacer desaparecer toda vuestra honorable compañía para que lo entiendan.

En esta perspectiva, ¿qué podemos decir del yo? El yo es lisa y llanamente un objeto. El yo, que ustedes perciben supuestamente en el interior del campo de conciencia clara como lo que constituye su unidad, es precisamente aquello con respecto a lo cual lo inmediato de la sensación es puesto en tensión. Tal unidad no es de ningún modo homogénea a lo que sucede en la superficie de este campo, que es neutra. La conciencia como fenómeno físico es, precisamente, lo que engendra esa tensión.

Toda la dialéctica que a manera de ejemplo les presenté bajo el nombre de estadio del espejo se basa en la relación entre, por una parte, cierto nivel de tendencias, experimentadas-digamos por ahora, en determinado momento de la vida-como desconectadas, discordantes, fragmentadas-y de esto siempre queda algo-y, por la otra, una unidad con la cual se confunde y aparea. Esta unidad es aquello en lo cual el sujeto se conoce por vez primera como unidad, pero como unidad alienada, virtual. No participa de los carácteres de inercia del fenómeno de conciencia bajo su forma primitiva; por el contrario, tiene una relación vital, o contra-vital, con el sujeto.

Al parecer, el hombre vive ahí una experiencia privilegiada.Después de todo, tal vez algo de este orden exista en otras especies animales. Este punto no es crucial para nosotros. No forjemos hipótesis. Se trata de una dialéctica que está presente en la experiencia a todos los niveles de la estructuración del yo humano, y eso nos basta.

Para que la entiendan cabalmente, quisiera representar esta dialéctica mediante una imagen cuya efigie no han tenido tiempo de desgastar porque todavía no la he traído: la del ciego y el paralítico.

La subjetividad a nivel del yo es comparable a esta pareja, introducida por la imaginería del siglo xv -justificadamente, sin duda-de una manera peculiarmente acentuada. La mitad subjetiva anterior a la experiencia del espejo es el paralítico, que no puede moverse sólo si no es con torpeza e incoordinación. Lo domina la imagen del yo, que es ciega, y lo conduce. Contrariamente a las apariencias-aquí está todo el problema de la dialéctica-, no es, como cree Platón, el amo quien cabalga el caballo, es decir, al esclavo, sino lo contrario.

Y el paralítico, a partir del cual se construye esta perspectiva, sólo puede identificarse con su unidad en la fascinación, en la inmovilidad fundamental con la cual viene a corresponder a la mirada bajo la que está capturado, la mirada ciega.

Otra imagen es la de la serpiente y el pájaro, fascinado por la mirada. La fascinación es absolutamente esencial al fenómeno de constitución del yo. En tanto está fascinada adquiere su unidad la diversidad incoherente, incoordinada, de la fragmentación primitiva. La reflexión también es fascinación, bloqueo. Les mostraré esta función de la fascinación, y hasta del terror, bajo la pluma de Freud, y con respecto, precisamente, a la constitución del yo.

Tercera imagen. Si hubiese máquinas capaces de encarnar lo que está en juego en esta dialéctica, les propondría el modelo siguiente.

Tomemos una de esas pequeñas tortugas o zorros, como esas que últimamente sabemos fabricar y que ofrecen distracción a los científicos de nuestra época-los autómatas siempre desempeñaron un gran papel, y en estos tiempos cumplen uno renovado-, una de esas maquinitas a las que hoy, gracias a toda clase de órganos intermedios, sabemos dar una homeostasis y algo parecido a deseos. Supongamos que dicha máquina se encuentra constituida de tal forma que está sin acabar, y quedará bloqueada, no se estructurará definitivamente en un mecanismo sino percibiendo-por el medio que fuere, una célula fotoeléctrica, por ejemplo, con relé-otra máquina enteramente similar a ella, con la única diferencia de que ya habría perfecciónado su unidad en el curso de lo que se podría denominar una experiencia anterior; una máquina puede hacer experiencias. El movimiento de cada máquina está condicionado así por la percepción de cierto estadio alcanzado por otra. Esto es lo que corresponde al elemento de fascinación.

Advierten qué círculo, al mismo tiempo, puede establecerse. En la medida en que la unidad de la primera máquina está suspendida de la unidad de la otra, en la medida en que la otra le proporciona el modelo y la forma misma de su unidad, aquello hacia lo cual se dirigirá la primera dependerá siempre de aquello hacia lo cual se dirija la otra.

De esto resultará nada menos que la situación en impuse propia de la constitución del objeto humano. Esta, en efecto, está enteramente suspendida a esa dialéctica celos-simpatía que la psicología tradicional expresa exactamente mediante la incompatibilidad de las conciencias. Lo cual no quiere decir que una conciencia no puede concebir otra conciencia, sino que un yo enteramente pendiente de la unidad de otro yo es estrictamente incompatible con él en el plano del deseo. Un objeto aprehendido, deseado, lo tendrá él o lo tendré yo, tiene que ser el uno o el otro. Y cuando lo tiene el otro, es porque me pertenece.

Esta rivalidad constitutiva del conocimiento en estado puro es, a todas luces, una etapa virtual. No hay conocimiento en estado puro, porque la estricta comunidad del yo y el otro en el deseo del objeto nuncia algo muy diferente, a saber, el reconocimiento.

El reconocimiento supone, con toda evidencia, un tercero. Para que la primera máquina, bloqueada sobre la imagen de la segunda, pueda llegar a un acuerdo, para que no estén forzadas a destruirse en el punto de convergencia de su deseo-que en suma es el mismo deseo, ya que a este nivel son un sólo y único ser-, sería preciso que la maquinita pudiera informar a la otra, decirle: deseo eso. No es posible. Aún admitiendo que esté presente un yo (je), esto se transforma de inmediato en un tú deseas eso. Deseo eso quiere decir: Tú, otro, que eres mi unidad, deseas eso.

Se puede pensar que aquí reaparece aquella forma esencial del mensaje humano que hace que uno reciba su propio mensaje del otro, en forma invertida. No se lo crean. Lo que aquí les estoy contando es puramente mítico. No hay medio alguno para que la primera máquina diga lo que fuere, porque ella está antes de la unidad, ella es deseo inmediato, no tiene la palabra, no es nadie. La primera máquina no es más alguien que el reflejo de la montaña en el lago. El paralítico es áfono, no tiene nada que decir. Para que algo se estableciera sería menester que hubiera un tercero que se metiese en el interior de la máquina, por ejemplo de la primera, y pronunciara un yo (je). Pero esto es totalmente impensable en ese nivel de la experiencia.

Este tercero es sin embargo lo que encontramos en el inconsciente. Pero justamente, está en el inconsciente: allí donde debe ser situado para que se instaure el ballet de todas las maquinitas, o sea por encima de ellas, en ese otro lado donde Claude Lévi-Strauss les dijo, el otro día, que se sostenía el sistema de intercambios, las estructuras elementales. Es preciso que en el sistema condicionado por la imagen del yo intervenga el sistema simbólico, para que pueda establecerse un intercambio, algo que es no conocimiento sino reconocimiento.

Ven así que el yo en ninguna circunstancia puede ser otra cosa que una función imaginaria, ano cuando en cierto nivel determine la estructuración del sujeto. Es tan ambigüo como puede serlo el objeto mismo, del cual es, en cierto modo, no solamente una etapa sino el correlato idéntico.

El sujeto se plantea como operativo, como humano, como yo (je), a partir del momento en que aparece el sistema simbólico. Y ese momento no se puede deducir de ningún modelo perteneciente al orden de una estructuración individual. Dicho de otro modo, para que el sujeto humano apareciese sería preciso que la máquina, en las informaciones que da, se contara a sí misma, como una unidad entre las otras. Y esto es precisamente lo único que ella no puede hacer. Para poder contarse a sí misma tendría que dejar de ser la máquina que es, porque se puede hacer cualquier cosa, salvo que una máquina se sume a sí misma como elemento de un cálculo.

La próxima vez les presentaré las cosas desde un ángulo menos árido. El yo es tan sólo una función. A partir del momento en que el mundo simbólico está fundado, él mismo puede servir de símbolo, y con eso tenemos que vérnosla.

Porque se pretende que el yo es el sujeto, porque se lo unifica como función y como símbolo, hoy tuvimos que dedicarnos a despojarlo de su estatuto simbólico, fascinante, que hace que creamos en él. La próxima vez le restituiremos ese estatuto, y veremos la estrecha relación de todo esto con nuestra práctica.



Homeostasis e insistencia.

5 de Diciembre de 1954

Idolatría. Auto-cuenta del sujeto. Heterotopía de la conciencia. El análisis del yo no es el análisis del inconsciente al revés.

Si quisiera expresar con una imagen lo que aquí buscamos, comenzaría por alegrarme de que, estando las obras de Freud a nuestro alcance, no me veo obligado, salvo inesperada intervención de la divinidad, a ir a buscarlas en algún Sinaí; dicho de otro modo, a dejarlos solos demasiado pronto. A decir verdad, en lo más denso del texto de Freud vemos siempre reproducirse algo que, sin ser exactamente la adoración del becerro de oro, es sin embargo una idolatría. Lo que aquí procuro hacer es arrancarlos de ella de una vez para siempre. Espero hacer lo suficiente para que un día desaparezca vuestra inclinación a utilizar formulaciones con imagenes en demasía.

En su exposición de anoche, nuestro estimado Leclaire no se prosternó quizás ante el becerro, pero algo de eso hubo. Todos ustedes lo percibieron: el hecho de que mantenga ciertos términos de referencia es de esa índole. La necesidad de utilizar imagenes es por cierto válida en la exposición científica, así como en otros terrenos, pero quizá no tanto como se cree. Y en ningún sitio encubre más trampas que en el dominio donde nos hallamos, el de la subjetividad. Cuando se habla de la subjetividad, la dificultad radica en no entificar al sujeto.

Opino que, con el propósito de mantener en pie su construcción-y este propósito explica que nos haya presentado su modelo como una pirámide, bien asentada sobre su base y no sobre su vértice-, Leclaire nos ha hecho del sujeto un ídolo No pudo dejar de representarlo.

Esta reflexión viene a insertarse oportunamente en el proceso de nuestra demostración, centrada en la pregunta: ¿Qué es el sujetos, que se plantea simultáneamente, a partir de la aprehensión ingenua y de la formulación científica, o filosófica, del sujeto.

Retomemos las cosas en el punto en que los dejé la vez pasada, es decir, el momento en que el sujeto aprehende su unidad.

El cuerpo fragmentado encuentra su unidad en la imagen del otro, que es su propia imagen anticipada: situación dual donde se esboza una relación polar pero no-simétrica. Esta disimetría ya nos está indicando que la teoría del yo en psicoanálisis no coincide en forma alguna con la concepción docta del yo, la cual, por el contrario, se asocia a una cierta aprehensión ingenua que antes califiqué como propia de la psicología, históricamente fechable, del hombre moderno.

Interrumpí en el momento en que les mostraba que este sujeto, en definitiva, es nadie(5)

El sujeto es nadie. Está descompuesto, fragmentado. Se bloquea, es aspirado por la imagen, a la vez engañosa y realizada del otro, o también su propia imagen especular. Ahí, encuentra su unidad. Adueñándome de una referencia tomada del más moderno de esos ejercicios maquinísticos que tanta importancia poseen en el desarrollo de la ciencia y el pensamiento, les representé esta etapa del desarrollo del sujeto con un modelo que ofrece la carácterística de no idolificarlo en forma alguna.

En el punto en que los dejé, el sujeto estaba en ninguna parte. Teníamos nuestras dos pequeñas tortugas mecánicas, una de las cuales estaba bloqueada ante la imagen de la otra. Supusimos, en efecto, que mediante una parte reguladora de su mecanismo-la célula fotoeléctrica, por ejemplo; pero dejemos eso, no estoy aquí para hacerles cibernética, ni siquiera imaginaria-, la primera máquina dependía de la imagen de la segunda, estaba suspendida de su funcionamiento unitario y, por consiguiente, cautivada por sus movimientos.

De ahí un círculo, que puede ser amplio, pero cuyo enlace esencial está dado por esa relación imaginaria entre dos.

Les hice ver las consecuencias de este círculo en lo tocante al deseo. Entendámonos: ¿cuál podría ser el deseo de una máquina si no el de volver a beber en las fuentes de energía? Una máquina no puede más que alimentarse, y esto es lo que hacen los nobles animalitos de Grey-Walter. No se han construido, y tampoco concebido, máquinas que se reprodujesen: ni siquiera se estableció un esquema de su sistema de símbolos. Por lo tanto, el único objeto de deseo que podemos suponer en una máquina es su fuente de alimentación. Pues bien: si cada una está fijada sobre el punto a donde va la otra, habrá necesariamente colisión en alguna parte.

A este punto habíamos llegado.

Supongamos ahora en nuestras máquinas un aparato de registro sonoro, y supongamos que una gran voz-bien podemos pensar que alguien vigila su funcionamiento, el legislador-interviene para regular la danza que hasta el momento no era más que una ronda y podía desembocar en resultados catastróficos. Se trata de introducir una regulación simbólica, cuyo esquema tienen ustedes en la subyacencia matemática inconsciente de los intercambios de las estructuras elementales. La comparación termina aquí, porque no vamos a entificar al legislador: sería un ídolo más.

Dr. LECLAiRE:-Discúiperne, pero querría dar una respuesta. Si mostré propensión a idolificar al sujeto es porque pienso que es necesario, que no se puede hacer otra cosa.

Pues bien, es usted un pequeño idólatra. Bajo del Sinaí y rompo las Tablas de la Ley.

Dr. LECLAiRE:-Déjeme terminar. Tengo la impresión de que al rechazar esa entificación, muy consciente, del sujeto, tendemos, y usted, tiende, a trasladar dicha idolificación a otro punto. No se tratará entonces del sujeto, sino del otro, de la imagen, del espejo.

Lo sé. Usted no es el único. Sus preocupaciones trascendentalistas lo llevan a cierta idea sustancialista del inconsciente. Otros tienen una concepción idealista, en el sentido del idealismo crítico, pero también piensan que hago volver aquello que expulso. Aquí hay más de uno formado en la filosofía, digamos, tradicional, y para quien la aprehensión de la conciencia por sí misma es uno de los pilares de su concepción del mundo. Esto es algo que indudablemente no se puede tratar a la ligera, y la vez pasada les advertí perfectamente que daba el paso de cortar el nudo gordiano, optando por dejar radicalmente de lado todo un punto de vista. Alguien que se encuentra aquí, y cuya identidad no tengo por qué revelar, después de mi última conferencia me dijo: Esa conciencia, me parece que tras habérnosla maltratado mucho, usted la reintroduce con esa voz que restablece el orden, y que regula la danza de las máquinas.

Nuestra deducción del sujeto exige, sin embargo, que situemos esa voz en alguna parte del juego interhumano. Decir que es la voz del legislador sería, sin duda, una idolificación, de un orden elevado ciertamente, pero indubitable. ¿No es más bien la voz Qui se connaît quand elle soune / N'etre plus la voix de personne / Tant que des ondas et des bois? ver nota(6)

Valéry está hablando aquí del lenguaje. Y tal vez, en efecto, en última instancia habría que reconocer esa voz como la voix de personne.

Por eso en el encuentro pasado opté por decirles que nos vemos llevados a exigir que la palabra ordenadora la tome la máquina. Y, apresurándome, como sucede a veces al final de un discurso que tengo que cerrar, pero cuya reanudación debo a la vez esbozar, decía lo siguiente: supongan que la máquina pueda contarse a sí misma. En efecto, para que funcionen las combinaciones matemáticas que ordenan los intercambios objetales-en el sentido en que antes los definí-es preciso que en la combinatoria cada una de las máquinas pueda contarse a sí misma.

¿Qué quiero decir con esto?

¿Dónde se cuenta a sí mismo el individuo en función subjetiva, sino en el inconsciente? Es éste uno de los fenómenos más manifiestos que descubre la experiencia freudiana.

Consideren el muy curioso juego que Freud menciona al final de la Psicopatología de la vida cotidiana, y que consiste en invitar al sujeto a que diga números al azar. Las asociaciones que al respecto se le ocurren ponen al descubierto significaciónes que resuenan tan bien con su rememoración, su destino, que, desde el punto de vista de las probabilidades, su elección va mucho más allá de todo lo que puede esperarse del puro azar.

Si los filósofos me ponen en guardia contra la materialización del fenómeno de la conciencia, porque nos hace perder un inestimable punto de apoyo para la aprehensión de la originalidad radical del sujeto-esto, en un mundo estructurado a lo Kant, e incluso a lo Hegel, porque Hegel no abandonó la función central de la conciencia aunque nos permita librarnos de ella-, por mi parte pondré en guardia a los filósofos contra una ilusión no desvinculada de la que pone en evidencia ese test tan significativo, divertido, y tan de su época, llamado Binet y Simon.

Se espera detectar la edad mental de un sujeto-la verdad sea dicha, una edad mental no tan efímera-proponiendo a su aceptación frases absurdas como, por ejemplo, la siguiente: Tengo tres hermanos, Pablo, Ernesto y yo. Hay ciertamente una ilusión de esta clase en el hecho de creer que la circunstancia de que el sujeto se cuente a sí mismo sea una operación de conciencia, una operación atribuida a una intuición de la conciencia transparente a sí misma. El modelo no es por lo demás unívoco, y no todos los filósofos lo describieron en la misma forma.

No pretendo criticar la forma en que esto se hace en Descartes, porque ahí la dialéctica está gobernada por un objetivo, la demostración de la existencia de Dios, de suerte que, a fin de cuentas, al cogito se le da un valor existencial fundamental aislándolo arbitrariamente.

En cambio, no sería difícil probar que, desde el punto de vista existencialista, la aprehensión de la conciencia por sí misma está, en último extremo, desamarrada de

cualquier aprehensión existencial del yo. El yo no se muestra ahí más que como una experiencia particular, ligada a condiciones objetivables, en el seno de esa inspección que se cree es sencillamente la reflexión de la conciencia sobre sí misma. Y el fenómeno de la conciencia no posee ningún carácter privilegiado en una tal aprehensión.

Se trata de librar nuestra noción de la conciencia de toda hipoteca en cuanto a la aprehensión del sujeto por sí mismo. Es un fenómeno no diré contingente en relación con nuestra deducción del sujeto, sino heterotópico, y por esta razón me entretuve dándoles un modelo del propio mundo físico. En los fenómenos subjetivos verán que la conciencia aparece siempre con una gran irregularidad. En la inversión de perspectiva que impone el análisis, su manifestación aparece siempre ligada a condiciones más físicas, materiales, que psíquicas.

Así, ¿acaso no incumbe el fenómeno del sueño al registro de la conciencia? Un sueño es algo consciente. Ese tornasol imaginario, esas imagenes cambiantes son por entero de igual índole que ese lado ilusorio de la imagen sobre el que insistimos a propósito de la formación del yo. El sueño se asemeja mucho a una lectura en el espejo, procedimiento de adivinación de los más antiguos y que también puede emplearse en la técnica hipnótica. Fascinándose en un espejo, y de preferencia un espejo tal como fue siempre, desde el comienzo de la humanidad hasta una época relativamente reciente: más oscuro que claro, espejo de metal pulido, el sujeto puede lograr revelarse a sí mismo muchos elementos de sus fijaciones imaginarias. Entonces, ¿dónde está la conciencia? ¿En qué sentido buscarla, situarla? En más de un pasaje de su obra Freud plantea el problema en términos de tensión psíquica, y procura saber segun que mecanismos es investido y desinvestido el sistema conciencia. Su especulación-vean el Proyecto y la Metapsicología-lo lleva a considerar que es una necesidad discursiva considerar al sistema conciencia como excluido de la dinámica de los sistemas psíquicos. El problema queda para él sin resolver, y deja al futuro la tarea de aportar al respecto una claridad que se le escapa. Tropieza, manifiestamente, con un callejón sin salida.

Aquí estamos, pues, confrontados con la necesidad de un tercer polo, que es precisamente lo que nuestro amigo Leclaire intentaba sostener ayer en su esquema triangular.

Es verdad, nos hace falta un triángulo. Pero hay mil formas de operar sobre un triángulo. Un triángulo no es por fuerza una figura sólida que descansa sobre una intuición. También es un sistema de relaciones. En matemáticas, realmente sólo se empieza a manejar el triángulo a partir del momento en que, por ejemplo, ninguno de sus bordes tiene privilegio.

Aquí estamos, pues, en busca del sujeto en tanto que se cuenta a sí mismo. El problema es saber dónde está. Que esté en el inconsciente, al menos para nosotros, analistas, creo es a lo que los he conducido en el punto al que estoy llegando.

Sr. LEFEBVRE-PONTALIS: a Dos palabras, pues creo haberme reconocido en el anónimo interlocutor que le hizo notar que tal vez estaba usted escamoteando la conciencia comienzo sólo para reencontrarla mejor al final. Nunca dije que el cogito fuera una verdad intocable, y que se podía definir al sujeto por esa experienaa de transparencia total de sí a sí mismo Nunca dije que la conciencia agotara toda la subjetividad, lo cual por otra parte sería realmente difícil con la fenomenología y el psicoanálisis, sino simplemente que el cogito representaba una suerte de modelo de la subjetividad, es decir que hacía muy sensible la idea de que tiene que haber alguien para quien la palabra como tiene un sentido. Y esto parecía usted omitirlo. Porque cuando escogió su fábula de la desaparición de los hambres, sólo olvidó una cosa: que era preciso que los hombres volviesen, para captar la relación entre el reflejo y la cosa reflejada Si no, si se considera el objeto en sí mismo y la película registrada por la cámara, no es más que un objeto. No es un testigo, no es nada. De igual modo, en el ejemplo de los números dichos al azar, para que el sujeto se percata de que estos números dichos por él al azar no son tan casuales, hace falta un fenómeno que podemos llamar como usted quiera, pero que se me parece mucho a la conciencia. No se trata simplemente del reflejo de lo que el otro le dice. Me es difícil ver por qué es tan importante demoler la conciencia si al final se la vuelve a traer.

Lo importante no es demoler la conciencia: no buscamos producir aquí estrepitosas caídas de vidrios. Se trata de la extrema dificultad de dar mediante la experiencia analítica una formulación del sistema de la conciencia que corresponda a lo que Freud llama referencia energética, de la dificultad para situarla en el interjuego de los diferentes sistemas psíquicos

Este año, el objeto central de nuestro estudio es el yo. Hay que despojar al yo del privilegio que recibe de una cierta evidencia; de mil maneras trato de indicarles que esta evidencia no es sino una contingencia histórica. El lugar que ha ocupado en la deducción filosófica es una de sus más claras manifestaciones. La noción del yo extrae su evidencia actual de un cierto prestigio conferido a la conciencia en tanto que experiencia única, individual, irreductible. La intuición del yo guarda, en cuanto centrada sobre una experiencia de conciencia, un carácter cautivante, del que es menester desprenderse para acceder a nuestra concepción del sujeto.

Intento apartarlos de su atracción, a fin de permitirles captar finalmente dónde está, para Freud, la realidad del sujeto. En el inconsciente, excluido del sistema del yo, el sujeto habla.

La cuestión es saber si entre los dos sistemas, el sistema del yo-del que en determinado momento Freud llegó a decir que era lo único organizado que había en el psiquismo-y el sistema del inconsciente, hay equivalencia. ¿Acaso es su oposición del orden de un sí y un no, de una inversión, de una pura y simple negación? Sin duda alguna el yo nos dice muchas cosas por la vía de la Verneinung. ¿Por qué razón, ya que estamos, no vamos a leer simplemente el inconsciente cambiando de signo todo lo que se relata? Todavía no se ha llegado a eso, pero sí a algo similar.

La introducción de su nueva tópica por Freud fue entendida como el regreso del viejo y querido yo; hay textos, y de los mejores analistas, que lo atestiguan, hasta Los mecanismos de defensa de Anna Freud, escritos diez años después. Fue una verdadera liberación, una explosión de júbilo: ¡Ah, por fin de vuelta, Vamos a poder ocuparnos de él, no sólo tenemos el derecho, también es lo aconsejado. Así se expresa la señorita Freud al comienzo de los Mecanismos de defensa. Debe decirse que el hecho de ocuparse de otra

cosa en lugar del yo era para los analistas una experiencia hasta tal punto extraña, que lo sentían como una prohibición de ocuparse de él.

Es evidente que Freud siempre habló del yo. Y esta función le interesó siempre muchísimo, en tanto que exterior al sujeto. ¿En el análisis de las resistencias encontramos el equivalente de lo que llaman análisis del material? ¿Operar sobre las formas de actuar del yo, o explorar el inconsciente, acaso son del mismo orden? ¿Son complementarios los dos sistemas? ¿Son los mismos, sólo que con el signo cambiado? El inconsciente y lo que contraría su revelación, ¿son como el revés y el derecho? Si es así, es entonces legítimo hablar, como se abrevió a hacerlo un analista, El Dorado, de egología inconsciente.

Estoy aludiendo a su lindo artículo publicado en el Psychounalytic Quaterly, volumen VIII, que pone en primer plano, como clave esencial de esta egología, el rid principle. Es un principio nuevo en la teoría analítica, y lo volverán a hallar bajo mil aspectos, pues actualmente guía la actividad de la mayor parte de los analistas: To rid quiere decir librarse de algo, to rid of, evitar. Este nuevo principio regiría de arriba abajo todas las manifestaciones del sujeto. Preside tanto el más elemental proceso estímulo-respuesta-la rana aparta la pizca de ácido que le ponen en la pata mediante un reflejo cuyo carácter espinal puede demostrarse fácilmente cortándole la cabeza-, como las reacciónes del yo. Inútil es decir que las referencias a la conciencia quedan abandonadas por completo, y si procedí como lo hice fue sólo con fines heurísticos. Esésta una posición extremista, particularmente útil por cuanto expresa con coherencia ideas habitualmente encubiertas. Pues bien, si algo quiere decir Freud al introducir su nueva tópica, es justamente lo contrario. Para él se trata de recordar que entre el sujeto del inconsciente y la organización del yo no sólo hay disimetría absoluta: hay diferencia radical.

Les ruego lean a Freud. Van a disponer de tres semanas. Y mientras adoran al becerro de oro retengan un librito de la ley en la mano: lean Más allá del principio del placer utilizando como pequeña clave la introducción que les doy. Verán que, o no tiene ninguna clase de sentido, o su sentido es exactamente el que yo digo.

Hay un principio del que hemos partido hasta ahora, dice Freud, el de que el aparato psíquico, en tanto que organizado, se coloca entre el principio del placer y el principio de realidad. Freud, desde luego, no tiene una mente inclinada a la idolificación. Nunca creyó que en el principio de realidad no había principio de placer. Porque si se obedece a la realidad, es porque el principio de realidad es un principio de placer de efecto retardado. Inversamente, si el principio de placer existe, es conforme a cierta realidad: esta realidad es la realidad psíquica.

Si el psiquismo tiene un sentido, si hay una realidad llamada realidad psíquica, o, en otros términos, si hay seres vivos, esto es en la medida en que existe una organización interna que tiende hasta cierto punto a oponerse al paso libre e ilimitado de las fuerzas y descargas energéticas como las que podemos suponer, de una manera puramente teórica, entrecruzándose en una realidad inanimada. Hay un recinto cerrado en el interior del cual se mantiene un determinado equilibrio, por efecto de un mecanismo ahora llamado homeostasis, el cual amortigua, atempera la irrupción de las cantidades de energía provenientes del mundo exterior.

Denominemos a esta regulación función restitutiva de la organización psíquica. La pata de rana nos ofrece una idea de ella, en un nivel muy elemental. No hay únicamente descarga sino movimiento de retirada, lo cual da fe del funcionamiento todavía muy primitivo de un principio de restitución, de equilibración de la máquina.

Freud no dispone del término homeostasis y emplea el de inercia: hay aquí un eco de fechnerismo. ¿Sabían que Fechner tiene dos caras? Por un lado, es el psicofísica que afirma que sólo los principios físicos permiten simbolizar las regulaciones psíquicas. Pero hay otra cara de Fechner, mal conocida y singular. Fechner llega muy lejos en el estilo subjetivación universal, y seguramente habría hecho una lectura realista de mi fabulita del otro día, lo cual estaba muy lejos de mis intenciones. No les dije que el reflejo de la montaña en el lago era un sueño del cosmos, pero podrían encontrar esto en Fechner.

Descarga y retorno a la posición de equilibrio: esta ley de regulación vale para los dos sistemas, postula Freud. Pero por eso mismo se ve llevado a preguntarse: ¿cuál es la relación entre estos dos sistemas? ¿Se trata simplemente de que lo que es placer en uno es displacer en el otro, y a la inversa? Si los dos sistemas fueran inversos el uno del otro tendría que llegarse a una ley general de equilibrio, y, por una vez, habría un análisis del yo que sería el análisis del inconsciente al revés. Este es, considerado en forma teórica, el problema que planteé hace un momento.

Aquí Freud se percata de que algo no satisface el principio del placer. Se percata de que lo que sale de uno de los sistemas -el del inconsciente tiene una insistencia, ésta es la palabra que quería introducir, muy particular. Digo insistencia porque la palabra expresa bien, de una manera familiar, el sentido de lo que en francés se tradujo por automatismo de repetición, Wiederbolungszwang. La palabra automatismo nos trae los ecos de toda una ascendencia neurológica. No es así como debe entendérselo. Se trata de compulsión a la repetición, y por eso creo hacer algo concreto introduciendo la noción de insistencia.

Este sistema tiene algo que molesta. Es disimétrico, no pega. Algo escapa en él al sistema de ecuaciones y a las evidencias pertenecientes a las formas del pensamiento del registro de la energética, instauradas a mediados del siglo diecinueve.

Anoche el profesor Lagache les soltó, quizá con cierta rapidez, la estatua de Condillac. Nunca insistiré suficientemente que relean el Tratado de las sensaciones. Ante todo porque es una lectura absolutamente encantadora, de un estilo de época inimitable. Verán allí que mi estado primitivo de un sujeto que está en todas partes, y que en cierto modo es la imagen visual, tiene su ancestro. En Condillac, el aroma a rosas parece un punto de partida perfectamente sólido del que hay que extraer, aparentemente sin la menor dificultad, cual conejo del sombrero, toda la edificación psíquica.

Los saltos de su razonamiento nos dejan consternados, pero a sus contemporáneos no les pasaba lo mismo: Condillac no era un delirante. ¿Por qué no formula, podemos preguntarnos, el principio del placer? Porque, como diría Perogrollo, no tiene la fórmula, pues él es anterior a la máquina de vapor. Fue necesaria la época de la máquina de vapor, su explotación industrial, proyectos de administración, balances para preguntarse: ¿qué rinde una máquina?

En Condillac y en otro de ella sale más de lo que se puso dentro. Eran metafísicos A pesar de lo que se pueda pensar -el discurso que pronuncio, en general no está teñido de una tendencia progresista-, existen emergencias en el orden del símbolo. En cierto momento se advirtió que antes de sacar un conejo del sombrero primero había que meterlo. Es el principio de la energética, y por eso la energética es también una metafísica.

El principio de homeostasis obliga a Freud a inscribir todo lo que deduce en términos de investidura, carga, descarga, relación energética entre los diferentes sistemas. Ahora bien, se da cuenta de que allí dentro hay algo que no funciona. Más allá del principio del placer, es eso, ni más ni menos.

Examina primero un punto muy local, el conocido fenómeno de la repetición de sueños en el caso de las neurosis traumáticas, que contraviene la regla del principio del placer encarnada, a nivel del sueño, en el principio de la realización imaginaria del deseo. Freud se dice: ¿Por qué diablos hay en este caso una excepción? Pero no hay una sola excepción que pueda poner en tela de juicio algo tan fundamental como el principio del placer, que es el principio de regulación que permite inscribir en un sistema coherente de formulaciones simbólicas el funcionamiento concreto del hombre considerado como una máquina. Este principio no se deduce de su teoría, está en la base de su pensamiento, en la medida en que en su época se piensa en ese preciso registro. Asimismo, si leen el texto verán que a Freud, de las diferentes excepciones que invoca, ninguna le parece del todo suficiente para poner este principio en tela de juicio. Pero las excepciones, consideradas como un conjunto, le parecen convergentes.

Me anunciaban hace un momento que acabaría por encallar, y que al sujeto lo encontraríamos en alguna parte, en estado de ídolo. ¿Estamos jugando aquí a la sortija? En todo caso, Freud lo hace. Porque el fenómeno mismo sobre el cual se basa el análisis es el siguiente: apuntando a la rememoración, encontrémosla o no, hallamos la reproducción, bajo la forma de la transferencia, de algo que pertenece manifiestamente al otro sistema.

Dr. LECLAIRE:-Quisiera responder globalmente porque me siento un poco aludido. Creo que usted me reprocha sobremanera el haber sacado el conejo del sombrero en el que lo había puesto. Pero, en fin, no estoy tan seguro de que lo haya puesto yo. Lo saqué, pero no lo puse. Esto es lo primero que le quería decir, y no es todo. Lo segundo es lo siguiente. A propósito del sujeto del inconsciente, usted me acusó de idolificación; pues bien, yo dije que lo figuré, aunque, para ser rigurosos, al igual que Jehová, no debía ser ni figurado ni nombrado. Sin embargo lo figuré, sabiendo lo que hacía. Tengo la sensación de que usted pone la idolificación del lado del otro.

Estimado Leclaire, me parece que muchos no le han sentido aquí tan enjuiciado como usted mismo. Es cierto, reconozco, y hasta rindo honores, al hecho de que usted hizo las cosas como dice, sabiendo lo que hacía. Lo que usted hizo ayer demostraba mucho dominio, usted sabía perfectamente lo que hacía, no lo hizo de una manera inocente. Ese es su gran mérito. Dicho esto, en cuanto a lo que propone actualmente, vamos a ver si es cierto. Lo que acaba de anunciarme como escollo es más que evitable: ya fue evitado.

Dr. LECLAIRE:-Tengo simplemente la sensación de que el fenómeno de evitamiento se produce cada vez que se habla del sujeto. Es una especie de reacción, cada vez que se habla del sujeto.

Evitamiento, ¿qué quiere usted decir?

LECLAIRE:-Ridence, el mismo que antes.

En esto, se lo ruego, no nos perdamos. No es el mismo evitamiento.

Hay una función restitutiva, que es la del principio del placer. Pero hay también una función repetitiva. ¿ Cómo se articulan?

El sujeto puede reproducir indefinidamente una experiencia, de la que descubren ciertas cualidades por medio de la rememoración. Dios sabe cuánto trabajo les cuesta entender qué satisface en ella al sujeto. Ya lo expliqué, hace algunos años, respecto del Hombre de los lobos. ¿Qué es esa insistencia del sujeto en reproducir? ¿Reproducir qué? ¿Está en su conducta? ¿Está en sus fantasmas? ¿Está en su carácter? ¿Está incluso en su yo? Cualquier cosa, registros sumamente diferentes pueden servir como material y elementos para esa reproducción.

La reproducción en la transferencia en el seno del tratamiento no es, a todas luces, más que un caso particular de una reproducción mucho más difusa, con la que hay que vérsela en lo que llaman análisis del carácter, análisis de la personalidad total, y otras gansadas.

Freud se pregunta qué significa, desde el punto de vista del principio del placer, el carácter inagotable de dicha reproducción. ¿Se produce porque hay algo descompuesto, o bien obedece a un principio diferente, más fundamental?

Dejo abierta la pregunta: ¿cuál es la naturaleza del principio que regula aquello de que se trata, vale decir, el sujeto? ¿Es éste asimilable, reducible, simbolizable ? ¿Es algo ? ¿ O bien no puede ser ni nombrado ni aprehendido, sino únicamente estructurado ?

Este será el tema de las lecciónes de nuestro próximo trimestre.



Clase 6

Homeostasis e insistencia

12 de Enero de 1955

El instinto de muerte. Racionalismo de Freud. Alienación del amo. El psicoanálisis no es un humanismo. Freud y la energía.

Les han colmado de atenciones. Anoche el señor Hyppolite les dio algo bueno. Ahora es cuestión de saber qué harán con ello.

Algunos quizá conserven cierta huella mnémica del punto en que los dejé al final de nuestra última reunión, a saber, la Wiederholungszwang, que traduciremos por compulsión de repetición más bien que por automatismo de repetición. Freud desglosó este Zwang de sus escritos más antiguos, que fueron los últimos en aparecer, de ese Proyecto de una psicología al que suelo aludir y cuyo análisis y crítica tendremos que llevar a cabo en las semanasvenideras.

Lo que ya entonces definió Freud como principio del placer es un principio de constancia. Hay otro principio, que sume a nuestros teóricos analistas en la mayor perplejidad, el principio de Nirvana. Es notable ver, bajo la pluma de un autor como Hartmann, absolutamente identificados los tres términos -principio de constancia, principio de placer, principio de Nirvana-como si Freud jamás se hubiera movido de la categoría mental en la que trataba de ordenar la construcción de los hechos, y como si siempre hablara de lo mismo. Nos preguntamos por qué de pronto habría llamado principio de Nirvana al más allá del principio del placer.

Al comienzo del Más allá, Freud nos representa los dos sistemas, y nos muestra que lo que es placer en uno se traduce por aflicción en el otro, e inversamente. Pues bien, si hubiera simetría, reciprocidad, perfecto acoplamiento de los dos sistemas, Si los procesos primario y secundario fueran cabalmente la inversa el uno del otro, se fundirían en uno y bastaría con operar sobre uno de ellos para operar simultáneamente sobre el otro. Al operar sobre el yo y la resistencia, al mismo tiempo se tocaría el fondo del problema. Freud escribe precisamente Más allá del principio del placer para explicar que no es posible quedarse ahí.

En efecto, la manifestación del proceso primario a nivel del yo, bajo la forma del síntoma, se traduce por un displacer, un sufrimiento, y, sin embargo, siempre vuelve. Sólo este hecho debe retenernos. ¿Por qué se manifiesta el sistema reprimido con lo que la vez pasada califiqué de insistencia? Si el sistema nervioso está destinado a alcanzar una posición de equilibrio, ¿por qué no lo consigue? Expresadas así, estas cosas son la evidenciamisma.

Pero, justamente, Freud era un hombre que una vez que había visto algo-y sabía ver, antes que nadie no dejaba escapar su contundencia. Y esto le da a su obra el valor prodigioso que tiene. Claro está que cuando hacía un descubrimiento, de inmediato se veía éste sometido al trabajo de roedor que siempre se produce en torno a cualquier especie de novedad especulativa, y que tiende a llevarlo todo de nuevo a la rutina. Vean la primera gran noción original que aportó en el plano puramente teórico, la libido, y el relieve, el carácter irreductible que le confiere cuando dice: la libido es sexual. Hoy en día, para hacernos entender, deberíamos decir que la aportación de Freud consistió en que el

motor esencial del progreso humano, el motor de lo patético, de lo conflictivo, de lo fecundo, de lo creador en la vida humana, es la lujuria. Y ya al cabo de diez años ahí estaba Jung, explicando que la libido eran los intereses psíquicos. No, la libido es la libido sexual. Cuando hablo de la libido, hablo de la libido sexual.

Lo que todo el mundo reconoce como viraje decisivo en la técnica del análisis, el centrado en la resistencia, tenía fundamento y mostró ser fecundo, pero dio lugar a una confusión teórica: al operar sobre el yo, se creyó estar operando sobre una de las dos mitades del aparato. En ese preciso momento, Freud recuerda que el inconsciente como tal no puede ser alcanzado, y que se hace oír de una manera paradójica, dolorosa, irreductible al principio del placer. Vuelve a poner así en primer plano la esencia de su descubrimiento, que se tiende a olvidar.

¿Han leído Más allá del principio del placer? Si uno de ustedes consiente en comunicarnos lo que leyó en ese texto, le doy la palabra.

O. MANNONI: — Quisiera pedir una aclaración sobre un punto que me deja algo confundido. Cuando se lee a Freud, parecería que mantiene dos aspectos de la compulsión de repetíción. En uno se trata de reiniciar un esfuerzo falido para procurar que resulte exitoso: esto aparece como una protección contra el peligro, contra el trauma. En el otro, parece volverse a una posición más confortable, porque se ha errado la posición que, en una perspectiva evolucionista, es posterior. No encontré que estas dos posiciones finalmente concuerden, o al menos tal concordancia se me ha escapado, y es ésta una dificultad que me confunde.

Como observaba Lefebvre-Pontalis, el empleo del término Wiederholungszwang presenta una ambigüedad. Hay dos registros que se combinan, se entrelazan, una tendencia restitutiva y una tendencia repetitiva, y no diré que entre ambos el pensamiento de Freud oscile, porque no hay pensamiento menos oscilante que el suyo, pero uno tiene la sensación de que su búsqueda vuelve sobre sí misma. Parecería que cada vez que llega demasiado lejos en el otro sentido, se detuviera para decir: ¿no es, simplemente, la tendencia restitutiva? Pero una y otra vez comprueba que con esto no alcanza, y que tras la manifestación de la tendencia restitutiva queda algo que a nivel de la psicología individual se presenta gratuito, paradójico, enigmático y que es propiamente repetitivo.

En efecto, según la hipótesis del principio del placer, el conjunto del sistema debe volver siempre a su estado inicial, operar en forma homeostática, como actualmente se dice. ¿Cómo se entiende la existencia de algo que no entra, cualquiera sea la punta por donde se lo tome, en el movimiento, en el marco del principio del placer? Una y otra vez intenta Freud hacer entrar en este marco los fenómenos que observa, y cada vez la experiencia le obliga a salir de él. Los hechos más paradójicos son los más instructivos. Y finalmente, es el hecho masivo de la reproducción en la transferencia lo que le impone la decisión de admitir como tal la compulsión de repetición.

O. MANNONI:—Mi pregunta tendía a aclarar este punto: ¿la compulsión de repetición en el segundo sentido, lo obligaba a modificar la primera concepción, o están superpuestas como distintas? No he entendido bien si esto le hacía volver sobre la idea de que había una restitución pura y simple, o si, por el contrario, él añadía a la restitución pura y simple ahora una compulsión...

Precisamente por eso se orienta directamente a la función del instinto de muerte. Ahí, sale de los límites del esquema.

Sr. HYPPOLITE:-¿Por qué lo llama instinto de muerte? Uno tiene la impresión de algo terriblemente enigmático, de que Freud cita fenómenos heterogéneos que, simplemente, no entran dentro del marco del esquema. ¿Qué relación hay entre el término instinto de muerte y los fenómenos más allá del principio del placer? ¿Por qué llamarlo instinto de muerte? Esto súbitamente abre perspectivas, algunas de las cuales resultan bastante extrañas, como el retorno a la materia.

O. MANNONI:-Mejor hubiera hecho en llamarlo antiinstinto.

Sr. HYPPOLITE: - Una vez que lo llamó instinto de muerte, esto le conduce al mismo tiempo a descubrir otros fenómenos, a abrir perspectivas que no estaban implicadas en aquello que le impulsó a bautizarlo instinto de muerte.

Es exacto.

Sr. HYPPOLITE:-El retorno a la materia es un prodigioso enigma, un tanto impreciso a mi parecer. Da la impresión de que se está en presencia de una serie de enigmas, y el mismo nombre que les da, instinto de muerte, es un salto con relación a los fenómenos que ha explicado, un salto prodigioso.

Sr. BEJARANO:-Tengo la misma dificultad para entender ese salto. Freud parece decir que los instintos de conservación de la vida van a la muerte; dice, en suma, que la muerte es querida por los instintos de conservación. Esto me parece tan especioso como decir, haciendo una transposición, que el fuego, es decir, el calor, es el frío. No comprendo por qué llama a esto instinto de muerte.

Sr. HYPPOLITE:-¿NO hay aquí una filosofía algo oscura? Acaba diciendo que la libido tiende a formar grupos cada vez más ligados los unos a los otros, y orgánicos, mientras que el instinto de muerte tiende a llevar de nuevo a los elementos.

Esto no da sensación de vaguedad. Leyendo el texto se tiene la impresión de que Freud obedece a lo que denomino su pequeña idea. Hay algo que lo trabaja. Y al final, él mismo reconoce el carácter extraordinariamente especulativo de todo su desarrollo, o más

exactamente de su interrogación en redondo. Sin cesar vuelve sobre sus bases iniciales, traza un nuevo círculo, encuentra otra vez el pasaje y acaba finalmente por cruzarlo; pero una vez cruzado, reconoce que, en efecto, algo allí se sale completamente de los límites del esquema y de ningún modo puede justificarse sólo por referencia a la experiencia. Por último, afirma que si esta articulación le pareció digna de ser comunicada fue porque necesariamente se ve orientado por el camino de esta problemática.

Sr. HYPPOLITE:-Tenemos la impresión de que, según él, los dos instintos, el de vida y el de muerte, en el inconsciente se funden en uno solo, pero que lo grave es cuando las componentes se separan. Hay aquí algo muy bello, muy llamativo, heteróclito, exactamente como un niño que abraza y araña al mismo tiempo; además, lo dice explícitamente. Es cierto, en lo que llaman amor humano hay una parte de agresividad sin la cual no habría más que impotencia, pero que puede llegar hasta dar muerte al partenaire, y una parte de libido, que desembocaría en una impotencia efectiva si no existiera la parte de agresividad. Si ambas partes funcionan juntas, tenemos el amor humano. Pero cuando la cosa se descompone, cuando uno de los componentes funciona solo, entonces aparece el instinto de muerte.

Esto se encuentra a nivel de lo que podemos llamar lo inmediato, se da en la experiencia psicológica del individuo; extremando las cosas, y a fin de ilustrar nuestro pensamiento, digamos que está incluso a nivel de la marioneta. Pero lo que a Freud le interesa es saber con qué hilos se la dirige. De esto habla cuando habla de instinto de muerte o de instinto de vida.

Lo cual me retrotrae al problema que creí tener que plantearles después de nuestro encuentro de ayer: ¿el psicoanálisis, es un humanismo? Es la misma cuestión que planteo cuando pregunto si el autonomous *ego* sigue la dirección del descubrimiento freudiano. El problema de saber cuál es la parte de autonomía que hay en el hombre existió siempre, y es preocupacion de todos. ¿Qué nos aporta Freud al respecto? ¿Es una revolución, sí o no? Y al mismo tiempo se presenta la tercera cuestión que formulé ayer: ¿qué hay de nuevo, si los ponemos en el mismo registro, de Hegel a Freud?

HYPPOLITE:-Hay mucho.

No le responderé precisamente hoy de una manera completa, pues es preciso dar algunos pasos y tal vez recorrer un largo camino. Sólo intentaré situar primero a mi manera el sentido de lo que hace un momento llamé la pequeña, o grande, idea de Freud, en el momento en que está ahí, oscilando, dando vueltas alrededor de la función del instinto de muerte

Es llamativo que los científicos de laboratorio sigan manteniendo el espejismo de que es el individuo, el sujeto humano -¿y por qué razón él entre todos los demás-, el verdaderamente autónomo, y que en cierto lugar de este sujeto, sea en la glándula pineal o en otra parte, hay un guardagujas, el hombrecito que está en el hombre, el que hace marchar el aparato. Pues bien, a eso vuelve en este momento el pensamiento analítico entero, con escasas excepciones.

Se nos habla de *ego* autónomo, de parte sana del yo, de yo al que se debe reforzar, de yo que no es lo bastante fuerte para que uno puede apoyarse encima y hacer un análisis, de yo que debe ser el aliado del analista, el aliado del yo del analista, etc. Ven ustedes a estos dos yo, dándose el brazo, el yo del analista y el del sujeto, este último subordinado en realidad al otro en la supuesta alianza. De esto la experiencia no nos ofrece ni el más mínimo esbozo, ya que lo que sucede es exactamente lo contrario: es a nivel del yo donde se producen todas las resistencias. Realmente nos preguntamos de dónde podrían partir si no fuera del yo.

Hoy no tengo tiempo para extraer de entre mis papeles unos cuantos textos, pero algún día lo haré y les citaré párrafos recientemente publicados donde se despliega con complacencia, con la satisfacción del descanso por fin ganado, la idea de que es muy sencillo, está más claro que el agua, hay cosas buenas en este buen sujeto, hay una esfera sin conflicto donde la libido está neutralizada, deslibidinizada, donde la propia agresividad está desagresivizada. Es como Arquímedes: se le da su puntito fuera del mundo y él podrá levantarlo. Pero ese puntito fuera del mundo no existe.

Es preciso ver bien hasta dónde se extiende el problema. Se extiende hasta la pregunta: ¿el psicoanálisis, es un humanismo?, que pone en cuestión una de las premisas fundamentales del pensamiento clásico, desde una cierta fecha del pensamiento griego. El hombre, se nos dice, es la medida de todas las cosas. ¿Pero dónde está su propia medida? ¿La tiene acaso en él mismo?

HYPPOLITE:-¿No cree usted-y ésta es casi una respuesta a su pregunta, sobre la que estuve pensando una parte de la noche pero que viene a cuento de lo que está usted diciendo-, que hay en Freud un profundo conflicto entre el racionalista-llamo racionalista a alguien que piensa que se podrá racionalizar a la humanidad, y esto va hacia el lado del yo-y un hombre muy diferente, infinitamente apático a la curación de los hambres, ávido de un saber de muy distinta profundidad, y que en todo momento se opone al racionalista? En El Porvenir de una ilusión, Freud se pregunta qué sucederá cuando se hayan desvanecido todas las ilusiones. Y aquí interviene el yo, el yo reforzado, humano, activo. Podemos ver una humanidad liberada. Pero en Freud hay un personaje más profundo. El descubrimiento del instinto de muerte, ¿no está ligado a ese personaje profundo que el racionalista no expresa? Hay dos hombres en Freud. De vez en cuando veo al racionalista, y éste es el lado del humanista: vamos a desembarazarnos de todas las ilusiones, ¿qué quedará? Después está lo especulativo puro, que se descubre del lado del instinto de muerte.

Esta es la aventura de Freud como creador. No me parece en absoluto que para él se dé allí un conflicto. Esto sólo podría decirse si la aspiración racionalista se encarnase en él con un sueño de racionalización. Sin embargo, por lejos que haya podido llevar, en El porvenir una ilusión, por ejemplo, o en El malestar, su diálogo con el utopismo einsteniano, el del Einstein que deja a un lado sus geniales matemáticas para volver al nivel de las banalidades...

Sr. HYPPOLITE:-Hay cierta grandeza en el materialismo de Freud.

Las banalidades también tienen su grandeza. No creo que Freud esté en ese nivel.

Sr. HYPPOLITE:-Por eso me gusta, porque no está en ese nivel. Hay algo mucho más enigmático.

En Malestar en la civilización sabe ver dónde resiste eso. Por lejos que introduzcamos, no digo el racionalismo sino la racionalización, eso saltará forzosamente por algún lado.

Sr. HYPPOLITE:-Es lo más profundo que hay en Freud. Pero en él también está el racionalista.

Su pensamiento merece ser calificado, en el más alto grado y con la mayor firmeza, de racionalista, en el sentido pleno de la palabra y de una punta a la otra. Este texto, tan difícil de penetrar y en torno al cual giramos, presentifica las exigencias más intensas y actuales de una razón que no abdica ante nada, que no dice: Aquí comienza lo opaco y lo inefable. Freud entra, y aunque parece extraviarse en la oscuridad, prosigue con la razón. No creo que haya en él ninguna abdicación, ninguna prosternación final, no creo que renuncie jamás a operar con la razón, que se retire a la montaña pensando que las cosas están bien así.

Sr. HYPPOLITE:-Es verdad, Freud llega hasta la luz, aunque esa luz, la más total, deba ser antitética. Por racionalismo, no quise decir que se consagraría a una nueva religión. Por el contrario, el Ausführung es una religión contra la religión.

Su antítesis-llamémosla así-es justamente el instinto de muerte. Es un paso decisivo en la aprehensión de la realidad, una realidad que supera ampliamente lo que así denominamos en el principio de realidad. El instinto de muerte no es una confesión de impotencia, no es la detención ante un irreductible, un inefable último. El instinto de muerte es un concepto. Trataremos ahora de dar algunos pasos para alcanzarlo.

Ya que estamos aquí, partiré de lo que nos propuso usted ayer sobre la Fenomenología del espíritu. Tal como ve usted las cosas, se trata sin duda del progreso del saber. Bewusstsein está, en Hegel, mucho más cerca del saber que de la conciencia. Pese a todo, si la asamblea de ayer no hubiera sido tan razonable, una de mis preguntas habría sido: ¿cuál es en Hegel la función del no saber? El próximo trimestre tendrá usted que darnos una segunda conferencia para hablarnos de esto. Freud produjo una cantidad de artículos sobre el problema de lo que en definitiva puede esperarse de la reconquista de ese Zuiderzee psicológico que es el inconsciente. Cuando hayamos desecado los pólders del ello, ¿qué pasará desde el punto de vista del rendimiento humano? Pues bien, esta perspectiva no le parecía tan exaltante. Pensaba que había riesgo de que se rompieran algunos diques. Todo eso está escrito en Freud, y si lo recuerdo es para demostrar que siempre permanecemos en el comentario del pensamiento freudiano. Para la perspectiva hegeliana, ¿cuál es la realización, el fin de la historia? Creo que, en resumidas cuentas, el progreso de la fenomenología del Espíritu son todos ustedes: están aquí para eso. Quiere decir lo que ustedes hacen, aún cuando no piensen en ello. Siempre los hilos de la marioneta. ¿Me aprobará el señor Hyppolite si digo que el conjunto del progreso de la fenomenología del Espíritu es un dominio cada vez más elaborado?

HYPPOLITE:-Depende de lo que usted ponga en dominio

De acuerdo. Trataré de ilustrarlo, y sin limar los ángulos. No quiero deslizar un término sino mostrar, por el contrario, en qué sentido puede chocar.

Sr. HYPPOLITE:-No me tome por un adversario. No soy hegeliano. Probablemente esté en contra. No me tome por un representante de Hegel.

Esto va a facilitarnos mucho las cosas. Simplemente le pido, porque así y todo usted es más especialista en Hegel que yo, que me diga si no estoy llegando demasiado lejos, es decir, si habría textos importantes que pudiesen contradecirme.

Como he hecho notar a menudo, no me gusta mucho que se diga que se ha superado a Hegel, como se dice superar a Descartes. Se lo supera todo y se sigue estando, sencillamente, en el mismo sitio. Por lo tanto, un dominio cada vez más elaborado. Vamos a ilustrarlo.

El fin de la historia es el saber absoluto. De aquí no nos zafamos: si la conciencia es el saber, el fin de la dialéctica de la conciencia es el saber absoluto, escrito como tal en Hegel.

Sr. HYPPOLITE:-Sí, pero a Hegel se lo puede interpretar.

Podemos preguntarnos si hay un momento, en la prosecución de la experiencia, que aparece como el saber absoluto, o bien si el saber absoluto está en la presentación total de la experiencia. Vale decir: ¿estamos siempre y en todo instante en el saber absoluto? ¿O bien el saber absoluto es un momento? ¿Hay en la Fenomenología una serie de etapas que son anteriores al saber absoluto, y después una etapa final a la que llega Napoleón, cualquiera, etc., y que se llamaría saber absoluto? Hegel dice algo de esto, pero se lo puede entender de manera muy distinta. La interpretación de Heidegger, por ejemplo, es tendenciosa, pero felizmente posible. Por eso no se supera a Hegel. Sería muy posible que el saber absoluto fuera, por así decir, inmanente a cada etapa de la Fenomenología. Sólo la conciencia no cumple con eso. De esa verdad que sería el saber absoluto ella hace

otro fenómeno natural, que no es el saber absoluto. Por lo tanto, el saber absoluto nunca sería un momento de la historia, estaría siempre. El saber absoluto sería la experiencia como tal, y no un momento de la experiencia. La conciencia, estando en el campo, no ve el campo. Ver el campo es eso, el saber absoluto.

Sin embargo, en Hegel este saber absoluto se encarna en un discurso.

Sr. HYPPOLITE:-Por cierto que sí.

Creo que para Hegel todo está siempre ahí, toda la historia está siempre actualmente presente, en vertical. De otro modo, sería un cuento pueril. Y de lo que se trata con el saber absoluto, que efectivamente está ahí, desde los primeros idiotas del Neanderthal, es que el discurso se cierre sobre sí mismo, que esté enteramente de acuerdo consigo mismo, que todo lo que puede ser expresado en el discurso sea coherente y justificado.

Aquí voy a hacer un alto. Marchamos paso a paso, pero para avanzar con seguridad es mejor hacerlo con lentitud. Esto nos conducirá a lo que buscamos: el sentido, la originalidad de lo que aporta Freud en relación con Hegel.

En la perspectiva hegeliana, el discurso concluido-claro está que a partir del momento en que el discurso haya llegado a su conclusión ya no habrá necesidad de hablar, es lo que llaman etapas post-revolucionarias, dejémoslo de lado-, el discurso concluido, encarnación del saber absoluto, es el instrumento de poder, el cetro y la propiedad de los que saben. Nada implica que en él participen todos. Cuando los científicos de los que hablé ayer-es más que un mito, es el sentido mismo del progreso del símbolo-han llegado a cerrar el discurso humano, lo poseen, y a los que no lo tienen sólo les queda dedicarse al jazz, a bailar, a divertirse, los buenos, los simpáticos, los libidinosos. Esto es lo que llamo dominio elaborado.

En el saber absoluto queda una última división, una última separación, ontológica si me permiten, en el hombre. Si Hegel superó un cierto individualismo religioso que basa la existencia del Individuo en su tête-à-tête único con Dios, lo hizo mostrando que la realidad, por así decir, de cada humano está en el ser del otro. A fin de cuentas, hay alienación recíproca, como explicó usted ayer perfectamente, y una alienación, insisto, irreductible, sin salida. ¿Hay algo más tonto que el amo primitivo? Es un verdadero amo. Sin embargo, ¡hemos vivido el tiempo necesario para percatarnos de lo que pasa cuando en los hombres prende la aspiración al dominio! Lo vimos durante la guerra, el error político de aquellos cuya ideología era creerse los amos, creer que basta con tender la mano para tomar. Los alemánes avanzan hacia Tolón para dar caza a la flota, verdadera historia de amos. El dominio está totalmente del lado del esclavo, porque él elabora su dominio contra el amo. Pues bien: esta alienación recíproca, por su parte, durará hasta el fin. Imaginen cuán poca cosa será el discurso elaborado al lado de los que se distraen con jazz en el café de la esquina. Y hasta qué punto los amos desearán reunirse con ellos. Mientras que, inversamente, los otros se considerarán unos miserables, poquísima cosa, y pensarán: ¡qué feliz es el amo en su goce de amo./, siendo que, por supuesto, éste se sentirá totalmente frustrado. Creo que, en última instancia. Hegel nos lleva a esto.

Hegel está en los límites de la antropología. Freud salió de ella. Su descubrimiento es que el hombre no está completamente en el hombre. Freud no es un humanista. Trataré de explicarles por qué.

Hablemos de cosas elementales. Freud es un médico, pero nació poco más o menos un siglo después de Hegel, y en el intervalo pasaron muchas cosas que no carecieron de incidencia sobre el sentido que se le puede dar a la palabra médico. Freud no es un médico como habían sido Esculapio, Hipócrates o San Lucas. Es un médico más o menos como somos todos nosotros. Un médico que, en síntesis, ya no es un médico, como nosotros mismos somos un tipo de médico que ya no pertenece en absoluto a la tradición de lo que siempre fue el médico para el hombre.

Es muy curioso y supone una incoherencia realmente extraña que se diga: el hombre tiene un cuerpo. Para nosotros esto guarda sentido, incluso es probable que siempre lo haya hecho, pero también lo es que guarda más sentido para nosotros que para cualquiera, porque, con Hegel y sin saberlo, en la medida en que todo el mundo es hegeliano sin saberlo, hemos llevado sumamente lejos la identificación del hombre con su saber, que es un saber acumulado. Es absolutamente extraño estar localizado en un cuerpo, y a esta extrañeza no sería posible minimizarla, a pesar de que nos lo pasamos jactándonos de haber reinventado la unidad humana, ésa que el idiota de Descartes había recortado. Es absolutamente inútil lanzar grandes declaraciones sobre el retorno a la unidad del ser humano, al alma como forma del cuerpo, con gran cantidad de tomismo y aristotelismo. La división está hecha sin remedio. Y por eso los s médicos de hoy en día no son los médicos de siempre, salvo aquellos que se lo pasan figurándose que hay temperamentos, constituciones y cosas por el estilo. Frente al cuerpo, el médico tiene la actitud del señor que desmonta una máquina. Por más que se hagan declaraciones de principio, esta actitud es radical. De ella arrancó Freud, y ése era su ideal: hacer anatomía patológica, fisiología anatómica, descubrir para qué sirve ese complicado aparatito que está ahí, encarnado en el sistema nervioso.

Esta perspectiva, que descompone la unidad del viviente, tiene por cierto algo de perturbador, de escandaloso, y toda una dirección de pensamiento trata de ponerse en contra: estoy pensando en el guestaltismo y otras elaboraciones teóricas de buena voluntad, que querrían retornar a la benevolencia de la naturaleza y a la armonía preestablecida. Desde luego, nada prueba que el cuerpo sea una máquina, e incluso es perfectamente posible que no haya nada de eso. Pero ahí no está el problema. Lo importante es que la cuestión se haya abordado de esta forma. Lo nombré hace un momento: el se en cuestión es Descartes. El no estaba completamente solo, porque hicieron falta muchas cosas para que pudiera comenzar a pensar el cuerpo como una máquina. En particular, hizo falta que hubiese una que no sólo marchara sola, sino que pudiera encarnar, de un modo estremecedor, algo enteramente humano.

Por cierto, en el momento en que esto sucedía, nadie se daba cuenta. Pero ahora disponemos de alguna mínima perspectiva. El fenómeno tiene lugar bastante antes de Hegel. Hegel, que sólo tuvo muy poca parte en todo esto, es quizás el último representante de una cierta antropología clásica, pero al fin y al cabo, en comparación con

Descartes, está casi a la zaga.

La máquina de la que estoy hablando es el reloj. En nuestra época es raro que un hombre se maraville mucho de lo que es un reloj. Louis Aragon habla de él en Le paysan de París, en términos como sólo un poeta puede encontrar para saludar una cosa en su carácter de milagro, esa cosa que, dice, persigue una hipótesis humana, esté ahí el hombre o no esté.

Había pues, unos relojes. Todavía no eran muy milagrosos, ya que después del Discurso del método tuvo que pasar mucho tiempo para que hubiese uno verdadero, uno bueno, con péndulo, el de Huyghens: aludí a esto en un texto mío. Ya se disponía de algunos que funcionaban a pesas, y que, año bueno, ano malo, con todo encarnaban la medida del tiempo. Fue preciso sin duda haber recorrido un cierto espacio en la historia para darnos cuenta hasta qué punto es esencial para nuestro ser-ahí, como se dice, saber el tiempo. Por más que se diga que este tiempo no es quizás el verdadero, se va cumpliendo ahí, en el reloj, que lo hace solo, como una persona mayor.

No podría aconsejarles demasiado la lectura de un libro de Descartes que se llama Del hombre. Lo conseguirán barato, no es un trabajo de los más apreciados, les costará menos que el Discurso del método, caro a los dentistas. Hojéenlo, y verifiquen que lo que Descartes busca en el hombre, es el reloj.

Esa máquina no es lo que un vano pueblo piensa. No es pura y simplemente lo contrario del viviente, el simulacro del viviente. El hecho de que se la haya fabricado para encarnar algo que se llama tiempo y que es el misterio de los misterios, debe ponernos en el camino. ¿Qué es lo que está en juego en la máquina? El hecho de que para la misma época un tal Pascal se hubiese dedicado a construir una máquina, todavía muy modesta, de hacer sumas, nos indica que la máquina está ligada a funciones radicalmente humanas. No es un simple artificio, como se podría decir de las sillas, de las mesas y de los otros objetos, más o menos simbólicos, en medio de los cuales habitamos sin darnos cuenta de que son nuestro propio retrato. Con las máquinas es diferente. Los que las hacen ni se sospechan hasta qué punto están del lado de lo que realmente somos.

El propio Hegel se creyó algo así como la encarnación del Espíritu en su tiempo, y soñó que Napoleón era la Weltseele, el alma del mundo, el otro polo, más femenino, más carnal, de la potencia. Pues, bien, los dos se distinguieron por haber desconocido completamente la importancia de un fenómeno que en su época comenzaba a despuntar: la máquina de vapor. Sin embargo, no faltaba tanto para que llegara Walt, y ya había cosas que funcionaban solas, pequeñas bombas en las minas.

La máquina encarna la actividad simbólica más radical en el hombre, y era necesaria para que las preguntas se planteasen -puede ser que en medio de todo esto no lo noten-en el nivel en que nosotros las planteamos.

En Freud se habla de una cosa de la que en Hegel no se habla: la energía. He aquí la preocupación capital, la preocupación dominante y, desde el punto de vista especulativo, es más importante que la confusión puramente homonímica en que nos internamos ayer cuando se habló de la oposición de la conciencia en tiempos de Hegel, y de la inconsciencia en tiempos de Freud: es como hablar de la contradicción entre el Partenón y la hidroelectricidad, juntos estos dos no tienen nada que hacer. Entre Hegel y Freud tenemos el advenimiento del mundo de la máquina.

La energía, lo hice notar la vez pasada, es una noción que no puede aparecer sino a partir del momento en que hay máquinas. No es que la energía no esté allí desde siempre, pero la gente que tenía esclavos nunca se percató de que podían establecerse ecuaciones entre el coste de su alimentación y lo que estos esclavos hacían en los latifundia. No hallamos ningún ejemplo de cálculo energético en la utilización de los esclavos. Nunca se estableció la menor ecuación en cuanto a su rendimiento. Catón no lo hizo jamás. Fue preciso tener máquinas para percatarse de que había que alimentarlas. Y añadimos: de que había que mantenerlas. ¿Por qué? Porque tienden a degradarse. Los esclavos también, pero en eso no se piensa, se cree que es natural que envejezcan y revienten. Y más adelante se advirtió, cosa en la que antes nunca se había pensado, que los seres vivos se mantienen solos, dicho de otro modo, que representan homeostatos.

A partir de aquí comienzan ustedes a ver despuntar la biología moderna, que tiene la carácterística de no recurrir jamás a noción alguna concerniente a la vida. El pensamiento vitalista es ajeno a la biología. El fundador de la biología moderna, Bichat, prematuramente y cuya estatua adorna la antigua facultad de medicina, lo expresó de la manera más clara. Era un personaje que sin embargo había resguardado una vaga creencia en Dios, pero sumamente lúcido: sabía que se había entrado en un nuevo período, y que de ahí en más la vida iba a definirse en relación con la muerte. Esto converge con lo que les estoy explicando, el carácter decisivo de la referencia a la máquina respecto a lo que va a fundar la biología. Los biólogos creen que se consagran al estudio de la vida. No vemos por qué. Hasta nueva orden, sus conceptos fundamentales corresponden a un origen que no tiene nada que hacer con el fenómeno de la vida, el cual sigue siendo en esencia completamente impenetrable. El fenómeno de la vida sigue escapándosenos, hagamos lo que hagamos, y a pesar de las reiteradas reafirmaciones de que nos acercamos a él cada vez más. Los conceptos biológicos le resultan totalmente inadecuados, lo cual no impide que conserven todo su valor.

Hay quienes se sorprendieron de la aprobación que di ayer a Françoise, cuando a propósito de ese tercer término que buscamos en la dialéctica interhumana mencionó la biología. Quizás ella no pensaba del todo la biología como yo voy a explicarla, pero diremos que la verdad brotaba de labios de alguien que la decía inocentemente.

Tomemos la biología por antífrasis. La biología freudiana no tiene nada que ver con la biología. Se trata de una manipulación de símbolos con miras a resolver cuestiones energéticas, como lo demuestra la referencia homeostática, que permite carácterizar como tal no sólo al ser vivo, sino también el funcionamiento de sus aparatos principales. En torno a esta pregunta gira toda la discusión de Freud: energéticamente, el psiquismo, ¿qué es? Ahí reside la originalidad de lo que en él llaman pensamiento biológico. Freud no era biólogo, no más que ninguno de nosotros, pero puso el acento sobre la función energética a todo lo largo de su obra.

Si sabemos revelar el sentido de este mito energético, veremos aparecer algo que desde el origen y sin que se lo comprenda, estaba implicado en la metáfora del cuerpo humano como máquina. Vemos ahí manifestarse cierto más allá de la referencia interhumana, que

es propiamente el más allá simbólico. Esto es lo que vamos a estudiar, y seguramente entonces podremos comprender esa especie de aurora que constituye la experiencia freudiana.

Freud partió de una concepción del sistema nervioso según la cual éste siempre tiende a volver a un punto de equilibrio. De ahí partió, porque entonces era una necesidad que se imponía al espíritu de todo médico de ese período científico, que se ocupara del cuerpo humano.

Anzieu, considere el Entwurf del que hablo e infórmenos sobre él. Freud trató de edificar sobre esa base una teoría del funcionamiento del sistema nervioso, mostrando que el cerebro opera como órgano-amortiguador entre el hombre y la realidad, como órgano de homeostato. Y entonces tropieza, choca con el sueño. Se percata de que el cerebro es una máquina de soñar. Y en la máquina de soñar reencuentro lo que estaba ahí desde siempre y no se lo había visto, a saber, que es en el nivel de lo más orgánico y lo más simple, de lo más inmediato y lo menos manejable, en el nivel de lo más inconsciente, donde el sentido y la palabra se revelan y desarrollan en su integridad.

De ahí la revolución completa de su pensamiento y el paso a la Traumdeutung. Se dice que Freud abandona una perspectiva fisiologizante por una perspectiva psicologizante. No se trata de eso. Freud descubre el funcionamiento del símbolo como tal, la manifestación del símbolo en estado dialéctico, en estado semántico, en sus desplazamientos, retruécanos, juegos de palabras, bromas que funcionan por su cuenta en la máquina de soñar. Tiene que tomar partido sobre este descubrimiento, aceptarlo o desconocerlo, como hicieron todos los otros que también se le acercaron. Es un hito tan decisivo que no supo en absoluto lo que le pasaba. Fue menester que recorriera aún veinte años de una existencia que en el momento de este descubrimiento ya estaba muy avanzada, para poder volver sobre sus premisas y tratar de descubrir qué quiere decir eso en el plano energético. Esto fue lo que le impuso la nueva elaboración del más allá del principio del placer y del instinto de muerte.

Es visible en esta reelaboración el sentido de lo que necesitábamos anoche, además de la referencia del hombre a su semejante, para constituir el tercer término donde se encuentra, desde Freud, el eje verdadero de la realización del ser humano. Eso, en el punto al que hoy he llegado, todavía no lo puedo nombrar.



El circuito

19 de Enero de 1955

Maurice Merleau-Ponty y la comprensión. Conservación, entropía, información. Principio de placer y principio de realidad. El aprendizaje de Gribouille. Reminiscencia y repetición.

Vamos a interrogarnos sobre la conferencia extraordinaria de anoche. ¿La tienen presente? Fue notable la escasa discrepancia mostrada en la discusión, quedé muy satisfecho con ella. Pero, ¿localizan ustedes el núcleo del problema, y la distancia en que irreductiblemente se mantiene Merleau-Ponty respecto de la experiencia analítica?

Hay un término al cual habría podido referirse la discusión si hubiésemos tenido más tiempo a nuestra disposición, a saber, el guestaltismo. No sé si lo habrán observado al pasar, pero en determinado momento del discurso de Maurice Merleau-Ponty el guestaltismo surgió como algo que para él es realmente la medida, el patrón del encuentro con el otro y la realidad. Y, efectivamente, lo que hallamos en el fondo de su enseñanza es la comprensión. A pesar de la distancia que procura tomar con respecto a lo que él llama la posición liberal tradicional, pues bien, como se le hizo notar acertadamente, no se separa mucho de ella. Porque a fin de cuentas, su único paso hacia adelante radica en comprobar que hay cosas que son difíciles de comprender, duras de tragar.

No es casual que haya tomado su término de referencia de la experiencia política contemporánea. Ustedes saben que la ruptura del diálogo con el comunismo le preocupa muchísimo. Para él se trata de una crisis histórica que atraviesa de un extremo al otro la experiencia humana. Merleau-Ponty confirma a la vez, que no nos comprendemos, y reafirma que es preciso comprender. Como enunciaba el título de uno de sus recientes artículos, publicado en un semanario: Hay que comprender al comunismo.

Título muy paradójico, puesto que comprueba precisamente que, desde su punto de vista, no puede comprender.

Anoche fue igual. Es lamentable que Merleau-Ponty no haya examinado con más detenimiento, seguramente por no estar lo bastante familiarizado con este dominio, si la comprensión tiene cabida en el campo del análisis. En otras palabras, ¿puede el campo del análisis llegar a lo homogéneo? ¿Todo puede ser en él comprendido? Es la pregunta que formulabaJean Hyppolite: el freudismo ¿es un humanismo, sí o no? La posición de Merleau-Ponty es, por su parte, esencialmente humanista. Y vemos a dónde lo lleva.

En efecto, él se aferra a las nociones de totalidad, de funcionamiento unitario, supone siempre una unidad dada que sería accesible a una captación en definitiva instantánea, teórica, contemplativa, a la que la experiencia de la buena forma, tan ambigüa en el guestaltismo, da una apariencia de apoyo. No es que esta noción no responda a hechos mensurables, a cierta riqueza experimental. Pero la ambigüedad estriba en una teorización donde la física se confunde con la fenomenología, donde la gota de agua, en la medida en que cobra forma esférica, se halla en el mismo plano que aquello que hace que invariablemente tendamos a llevar hacia lo circular la forma aproximativa que vemos.

Hay allí una correspondencia que seguramente hace imagen, pero que elide el problema esencial. Algo sin duda tiende a producir en el fondo de la retina esa buena forma, algo en el mundo físico tiende a realizar ciertas formas análogas, pero poner en relación estos dos hechos no es la manera de resolver la experiencia en toda su riqueza. Si se lo hace, en todo caso, ya no es posible mantener, como querría Merleau-Ponty, la primacía de la conciencia. La conciencia misma, al fin y al cabo, se vuelve mecanismo. Y juega, sin que él se dé cuenta, la función que aquí promuevo como primer tiempo de la dialéctica del yo. Sólo que para Merleau-Ponty todo está ahí, en la conciencia. Una conciencia contemplativa constituye el mundo por una serie de síntesis, de intercambios, y lo sitúa a cada instante en una totalidad renovada, más envolvente, pero que siempre tiene su origen en el sujeto. (Al Sr. Hyppolite) ¿No está usted de acuerdo ?

HYPPOLITE:-Estoy escuchando el movimiento que usted desarrolla a partir de la Gestalt. A fin de cuentas, se trata de una fenomenología de lo imaginario, en el sentido en que empleamos este término.

O. MANNONI:-Puedo sin embargo, sobrepasar el plano de lo imaginario. Yo veo el germen del pensamiento guestaltista en el pensamiento de Darwin. Cuando éste reemplaza la variación por la mutación, descubre una naturaleza que produce buenas formas. Pero la existencia de formas que no son simplemente mecánicas plantea entonces un problema. Me parece que la Gestalt es una tentativa de resolverlo.

Por supuesto. Lo que usted dice es un paso más, que yo no doy porque no quiero ir más allá del plano en que permanece Merleau Ponty. Pero, de hecho, si le siguiéramos, si tomáramos la palabra forma en su acepción más amplia, volveríamos a un vitalismo, a los misterios de la fuerza creadora.

La idea de una evolución vital, la noción de que la naturaleza produce formas siempre superiores, organismos cada vez más elaborados, más integrados, mejor construidos, la creencia en un progreso inmanente al movimiento de la vida, todo esto le es ajeno, y él lo repudia expresamente. Como Freud es un sujeto poco inclinado en sus elecciónes a partir de posiciones de principio, creo que lo que le orienta es su experiencia del hombre. Es una experiencia médica. Ella le permitió situar el registro de cierto tipo de sufrimiento y de enfermedad en el hombre, de un conflicto fundamental.

Explicar el mundo por una tendencia natural a crear formas superiores es lo opuesto al conflicto esencial tal como él lo ve obrar en el ser humano. Pero este conflicto supera al ser humano. Es como si proyectara a Freud al Más allá del principio del placer, que es una categoría indiscutiblemente metafísica sale de los límites del campo de lo humano, en el sentido orgánico del término. ¿Se trata de una concepción del mundo? No, se trata de una categoría del pensamiento, a la cual no puede dejar de referirse toda experiencia del sujeto concreto.

Sr. HYPPOLITE:-No discuto en absoluto la crisis descrita por Freud. Pero al instinto de muerte él opone la libido, y la define como la tendencia de un organismo a agruparse con otros organismos, como si hubiera ahí un progreso, una integración. Por lo tanto, independientemente de ese conflicto innegable que usted menciona y que no lo vuelve optimista desde el punto de vista humano, hay en él a pesar de todo una concepción de la libido, no bien definida por cierto, que afirma la integración cada vez mayor de los organismos. Freud lo dice con toda claridad en el propio texto.

Entiendo. Pero observe que la tendencia a la unión-Eros tiende a unir-nunca es captada sino en su relación con la tendencia contraria, que lleva a la división, a la ruptura, a la redispersión, y muy especialmente de la materia inanimada. Estas dos tendencias son

estrictamente inseparables. No hay noción que sea menos unitaria. Retomemos esto paso por paso.

¿A qué atolladero llegamos la vez pasada? El organismo, concebido ya por Freud como una máquina, tiende a retornar a su estado de equilibrio: esto es lo que formula el principio del placer. A primera vista, empero, esa tendencia restitutiva se distingue mal, en el texto de Freud, de la tendencia repetitiva que él aisla y que constituye su aportación original. Nos planteamos, pues, la siguiente pregunta: ¿en qué se distinguen las dos tendencias?

Los medios son muy curiosos en este texto, porque son de dialéctica circular. Freud vuelve perpetuamente a una noción que parece estar escapándosele constantemente. Ella resiste pero él no se detiene, a todo precio procura mantener la originalidad de la tendencia repetitiva. Seguramente le faltó algo, en el orden de las categorías o de las imagenes, que nos la hiciera suficientemente perceptible.

Desde el comienzo hasta el final de la obra de Freud, el principio del placer se explica de este modo: ante un estímulo que llega al aparato viviente, el sistema nervioso es en cierto modo el delegado esencial del homeostato, del regulador esencial gracias al cual el ser vivo persiste, y al cual va a corresponder una tendencia a retrotraer la excitación a lo más bajo. A lo más bajo, ¿qué quiere decir esto? Tenemos aquí una ambigüedad que deja perplejos a los autores analíticos. Léanlos, los verán resbalar por la pendiente que abre ante ellos la forma en que Freud dialectiza la cuestión.

Freud les ofrece así la ocasión de un malentendido más, y la alarma es tal que todos a coro se precipitan en él.

Lo más bajo de la tensión puede querer decir dos cosas- todos los biólogos estarán de acuerdo-según se trate de lo más bajo en función de cierta definición del equilibrio del sistema, o de lo más bajo puro y simple, es decir, en lo tocante al ser vivo, la muerte.

En efecto, se puede considerar que con la muerte todas las tensiones son llevadas otra vez, desde el punto de vista del ser vivo, a cero. Pero también se pueden tomar en consideración los procesos de descomposición que siguen a la muerte. Entonces se acaba definiendo el fin del principio del placer por la disolución concreta del cadáver. Hay aquí algo cuyo carácter abusivo es imposible pasar por alto.

No obstante, puedo citarles a varios autores para quienes reducir el estímulo a lo más bajo designa sencillamente la muerte del ser viviente. Esto implica suponer resuelto el problema, confundir el principio del placer con lo que se cree que Freud nos designó bajo el nombre de instinto de muerte. Digo lo que se cree, porque cuando Freud habla de instinto de muerte designa, felizmente, algo menos absurdo, menos antibiológico y anticientífico.

Hay algo que es distinto del principio del placer y que tiende a devolver todo lo animado a lo inanimado: así se expresa Freud. ¿Qué quiere decir con esto? ¿Qué lo fuerza a pensar en esto? No la muerte de los seres vivientes. Sí la vivencia humana, el intercambio humano, la intersubjetividad. En lo que observa del hombre hay algo que le obliga a salir de los límites de la vida.

Existe, sin duda, un principio que lleva la libido a la muerte, pero no lo hace de un modo cualquiera. Si lo hiciera por los caminos más cortos, el problema estaría resuelto. Pero no lo hace sino por los caminos de la vida, justamente.

Tras esta necesidad del ser vivo de pasar por los caminos de la vida-y no puede pasar sino por ellos-se sitúa y es localizado el principio que lo lleva a la muerte. No puede ir a la muerte por cualquier camino.

En otros términos, la máquina se mantiene, traza cierta curva, cierta persistencia. Y precisamente por la vía de esta subsistencia algo diferente se manifiesta, sostenido por esa existencia que está ahí y le indica su paso.

Debemos afirmar sin tardanza una articulación esencial: cuando se saca un conejo de un sombrero, es porque antes se le puso dentro. Esta formulación tiene un nombre para los físicos, es el primer principio de la termodinámica, el de la conservación de la energía: para que haya algo al final, es preciso que haya habido por lo menos otro tanto al comienzo

El segundo principio-trataré de hacerlo perceptible de una manera gráfica-estipula que en la manifestación de esta energía hay modos nobles y otros que no lo son. Dicho con otras palabras, no se puede remontar la corriente. Cuando se hace un trabajo se gasta una parte, en calor por ejemplo, hay pérdida. Esto se llama entropía.

No hay misterio en la entropía: es un símbolo, una cosa que se escribe en la pizarra, y mucho se equivocarían si creyeran que existe. La entropía es una E mayúscula absolutamente indispensable para nuestro pensamiento. Y aunque esa E mayúscula a ustedes les importe un comino-debido a que un señor llamado Karlus Mayer, médico de marina, la fundó-es actualmente el principio de todo: un principio que no se puede dejar de tener en cuenta al organizar una fábrica, atómica o no, o un país. Karlus Mayer comenzó a pensar vivamente en él mientras les hacía sangrías a sus enfermos: a veces los senderos del pensamiento son oscuros, los del Señor son insondables. Resulta muy llamativo que por haber parido esto, que seguramente constituye una de las grandes emergencias del pensamiento, haya quedado extremadamente disminuido: como si el parto de la E mayúscula hubiera podido inscribirse en el sistema nervioso.

Errarían si creyeran que cuando tomo posiciones que comúnmente se supone antiorganicistas, lo hago porque-como dijo una vez alguien a quien aprecio mucho-el sistema nervioso me resulta un fastidio. No son razones sentimentales las que me guían. Creo que el organicismo común es una estupidez, pero que hay otro, y éste no descuida en absoluto los fenómenos materiales. Lo cual me lleva a expresarles-con la mayor buena fe, ya que no con la mayor verdad, pues la verdad exigiría buscar sus huellas en la experiencia-mi opinión de que para un desdichado individuo, el haber sido encargado por vaya a saber qué cosa, el santo lenguaje, como decía Valéry, de ser quien dio vida a la E mayúscula, esto tal vez no se produce sin ocasionar perjuicios. Karlus Mayer tuvo ciertamente dos partes en su vida, la de antes y la de después, donde ya no se produjo nada: había dicho lo que tenía que decir.

Pues bien, Freud encuentra esa entropía, y ya al final del Hombre de los lobos. Siente

perfectamente que guarda alguna relación con su instinto de muerte, pero sin poder, tampoco aquí, hallar su fundamento; y sigue durante todo el artículo esa rondita infernal, como Diógenes buscando un hombre con su linterna. Le faltaba algo. Sería demasiado simple decirles-lo voy a decir-que bastaría con añadir una F mayúscula o una I mayúscula a la E mayúscula. No se trata de eso ciertamente, pues todavía no está del todo elucidado.

El pensamiento moderno está intentando atraparlo por vías frecuentemente ambigüas y hasta confusionales, y no pueden ustedes desconocer que son contemporáneos de su alumbramiento. Diré más: en la medida en que están aquí, siguiendo mi seminario, están cayendo en ese alumbramiento. Entran ustedes en la dimensión donde el pensamiento trata de ordenarse y hallar su símbolo correcto, que su F mayúscula suceda a la E mayúscula. En el actual estado de cosas, se trata de la cantidad de información.

Los hay que no se sorprenden por esto. A otros parece dejarlos patitiesos.

La gran aventura de las investigaciones en torno a la comunicación comenzó a cierta distancia, al menos aparente, de lo que nos interesa. Más bien digamos, cómo saber dónde empieza esto, que encontró uno de sus momentos significativos a nivel de los ingenieros de teléfonos.

La Bell Telephone Company tenía que hacer economías, es decir, hacer pasar el mayor número posible de comunicaciones por un sólo hilo. En un país tan extenso como los Estados Unidos es muy importante economizar algunos hilos, y hacer pasar las sandeces que por lo general se vehiculizan a través de esos tipos de aparatos de transmisión, por la menor cantidad de hilos posible. Así fue como se empezó a cuantificar la comunicación. Se empezó, pues, como ven, por algo que está muy lejos de lo que nosotros llamamos la palabra. De ningún modo era cuestión de saber si lo que la gente se cuenta tiene sentido. Además, lo que se dice por teléfono, lo han notado ustedes por experiencia, nunca tiene sentido alguno. Pero uno se comunica, reconoce la modulación de una voz humana y así dispone de esa apariencia de comprensión resultante del hecho de reconocer palabras ya conocidas. Se trata de averiguar cuáles son las condiciones más económicas para transmitir palabras que la gente reconoce. Del sentido no se ocupa nadie. Esto pone bien de relieve un hecho sobre el que hago hincapié y que siempre se olvida: el lenguaje, ese lenguaje que es el instrumento de la palabra, es algo material.

Se cayó, pues, en cuenta de lo poco que se necesitaba todo eso que se registra en la hojita de un aparato más o menos perfecciónado, que en el intervalo se ha hecho electrónico, pero que sigue siendo, a fin de cuentas, un aparato de Marey, que oscila y representa la modulación de la voz. Para obtener el mismo resultado basta con tomar una pequeña serie, que reduce en mucho el conjunto de la oscilación: del orden de 1 a 10. Y no sólo se oye, sino que se reconoce la voz del querido bienamado o de la querida Fulana, que está en la otra punta. La parte del corazón, la convicción eficaz de individuo a individuo, pasa íntegramente.

Se empezó entonces a codificar la cantidad de información. Esto no significa que sucedan cosas fundamentales entre seres humanos. Se trata de lo que corre por los hilos y de lo que se puede medir. Sólo que así empieza la cuestión de si pasa o no pasa, en qué momento se degrada, en qué momento ya no es comunicación. En psicología se llama-la palabra es americana jam. Es la primera vez que aparece, con el carácter de concepto fundamental, la confusión como tal, esa tendencia que hay en la comunicación a dejar de ser comunicación, es decir, a no comunicar ya nada en absoluto. Ya está agregado un símbolo nuevo.

Es preciso iniciarlos a este sistema simbólico si quieren ustedes abordar órdenes enteros de una realidad que nos toca di rectamente. Quien no tenga idea del manejo correcto de esas E y esas F mayúsculas, puede no estar calificado para hablar de las relaciones interhumanas. Y ésta sí es una objeción que le hubiéramos podido hacer, anoche, a Merleau-Ponty. En determinado punto de desarrollo del sistema simbólico, no todo el mundo puede hablar con todo el mundo. Cuando se le habló de subjetividad cerrada, él dijo: Si no se puede hablar con los comunistas, el fondo del lenguaje se desvanece, porque el fondo del lenguaje está en ser universal. Por supuesto. Aunque hace falta estar introducido en ese circuito del lenguaje y saber de qué se habla cuando se habla de comunicación. Ya verán que esto es esencial a propósito del instinto de muerte, que parece opuesto.

Los matemáticos calificados para manejar estos símbolos sitúan la información como aquello que va en dirección opuesta a la entropía. Cuando los hombres abordaron la termodinámica y se preguntaron de qué modo iba a pagarse su máquina, se omitieron a sí mismos. Tomaron la máquina como el amo toma al esclavo: la máquina está ahí, a distancia y trabaja. Olvidaron sólo una cosa: que eran ellos los que habían firmado la orden de pedido. Pues bien, este hecho revela tener una importancia considerable en el dominio de la energía. Porque la información, si se introduce en el circuito de la degradación de la energía, puede hacer milagros. Si el demonio de Maxwell puede detener los átomos que se agitan con excesiva lentitud, y conservar sólo los que muestran una tendencia mínimamente frenética, hará remontar la pendiente general de la energía y volverá a cumplir, con lo que estaría degradado en calor, un trabajo equivalente al que se había perdido.

Esto parece alejado de nuestro tema. Ya verán cómo lo reencontraremos. Partamos otra vez de nuestro principio del placer, y tornemos a sumirnos en las ambigüedades.

A nivel del sistema nervioso, cuando hay estimulación, todo opera, todo entra en juego, los eferentes y los aferentes, para que el ser vivo vuelva a encontrar el reposo. Es el principio del placer según Freud.

En el plano de la intuición hay, ¿no les parece?, cierta discordancia entre el principio del placer así definido y las travesuras que evoca el placer. Cada oveja corre tras su pareja, hasta ahora se lo veía así. En Lucrecio estaba claro, y era más bien alegre. Y de cuando en cuando los analistas, desesperados al fin y al cabo por tener que emplear categorías que les parecen tan contrarias al sentimiento, nos recuerdan que existe indudablemente un placer de la actividad, un gusto por la estimulación. Buscamos divertirnos, el juego nos cautiva. Después de todo, ¿Freud no introdujo en el comportamiento humano la función de la libido? ¿Esta libido, no sería algo bastante libidinoso? La gente busca su placer. Entonces, ¿por qué se traduce esto teóricamente en un principio que enuncia: lo que se busca, a fin de cuentas, es la cesación del placer? De cualquier modo todos lo sospechaban, pues se conoce la curva del placer. Pero, como puede verse, la vertiente de

la teoría sigue aquí un sentido estrictamente contrario a la intuición subjetiva: en el principio del placer, el placer, por definición, tiende a su fin. El principio del placer es que el placer cese.

¿Qué sucede, en esta perspectiva, con el principio de realidad?

Por lo general se introduce el principio de realidad señalando, sencillamente, que por buscar excesivamente el placer sobrevienen toda clase de accidentes: nos quemamos los dedos, pescamos una blenorragia, damos con nuestros huesos en el suelo. Así se nos describe la génesis de lo que llaman el aprendizaje humano Y se nos dice que el principio del placer se opone al principio de realidad. En la perspectiva que hemos hecho nuestra, la cosa cobra, por supuesto, un sentido muy distinto. El principio de realidad consiste en que el juego dure, 0 sea en que el placer se renueve, en que el combate no acabe por falta de combatientes. El principio de realidad consiste en que preservemos nuestros placeres, esos placeres cuya tendencia es, precisamente, llegar a la cesación.

No crean que los psicoanalistas están satisfechos con esta forma de pensar el principio del placer, absolutamente esencial sin embargo en la teoría, y de cabo a rabo: si ustedes no piensan el principio del placer en este registro, es inútil introducirlos e n Freud.

La noción de que hay una especie de placer propio de la actividad, el placer lúdico, por ejemplo, echa por tierra las categorías mismas de nuestro pensamiento. ¿Qué tendríamos que hacer entonces con nuestra técnica? Se trataría, simplemente, de enseñarle a la gente gimnasia, música y cuanto se les ocurra. Los procedimientos pedagógicos pertenecen a un registro absolutamente ajeno a la experiencia analítica. No digo que no tengan su valor, y que no se les pueda hacer cumplir un papel esencial en la República: basta con remitirse a Platón.

Se puede querer devolver al hombre a un feliz funcionamiento natural, hacerle alcanzar las etapas de su desarrollo, proporcionarle el libre florecimiento de aquello que, de su organismo, llega oportunamente a la madurez, y conceder a cada una de estas etapas su tiempo de juego, luego su tiempo de adaptación, de estabilización, hasta que sobrevenga la nueva emergencia vital. Alrededor de esto puede organizarse toda una antropología. Pero, ¿es la misma que justifica los análisis, o sea echar a la gente sobre un diván para que nos cuente imbecilidades? ¿Qué relación hay entre esto y la gimnasia o la música? ¿Habría entendido Platón lo que era el psicoanálisis? No, no lo habría entendido, pese a las apariencias, porque existe ahí un abismo, una grieta, y esto es lo que estamos buscando con Más allá del principio del placer.

No digo que los analizados sean incapaces de aprendizaje. A la gente se le puede enseñar a tocar piano-siempre y cuando éste exista-, y por ejemplo sé que habiendo aprendido a tocar en pianos de teclas grandes, saben tocar pianos con teclas pequeñas, clavecín, etc. Pero se trata sólo de segmentos determinados de comportamiento humano, y no, como en el análisis, del destino del hombre, de su conducta cuando se acabó la lección de piano y se fue a ver a su amiguita. Entonces su aprendizaje es poco más o menos el de Gribouille(7)

Conocen la historia de Gribouille. Va a un entierro y dice: ¡Felicidades! Lo llenan de insultos, lo aporrean, y cuando vuelve a su casa: Pero es que no se dice felicidades en un entierro, se dice Dios lo tenga en su gloria. Sale otra vez y pasa una boda: ¡Dios lo tenga en su gloria! Y vuelve a tener problemas.

Pues bien, el aprendizaje, tal como lo demuestra el análisis, es eso, y ante eso nos hallamos con los primeros descubrimientos analíticos: el trauma, la fijación, la reproducción, la transferencia. Lo que en la experiencia analítica denominamos intrusión del pasado en el presente pertenece a este orden. Es siempre el aprendizaje de alguien que lo hará mejor la próxima vez. Y cuando digo que lo hará mejor la próxima vez, es que tendrá que hacer algo completamente distinto.

Cuando se nos dice, utilizando la noción de manera metafórica, que el análisis es un aprendizaje de la libertad, confiesen que suena extraño. Porque aunque sea, en nuestra época histórica, como decía ayer Merleau-Ponty, es bueno andar con cuidado.

¿Qué revela el análisis si no la discordancia profunda, radical, de las conductas esenciales para el hombre, con respecto a todo lo que vive? La dimensión descubierta por el análisis es lo contrario de algo que progresa por adaptación, por aproximación, por perfecciónamiento. Es algo que marcha a saltos, a brincos. Es siempre la aplicación estrictamente inadecuada de ciertas relaciones simbólicas totales, y ello implica varias tonalidades, por ejemplo la intromisión de lo imaginario en lo simbólico, o inversamente.

Hay una diferencia radical entre toda investigación del ser humano, incluso a nivel del laboratorio, y lo que sucede a nivel animal. Del lado del animal, hay una ambigüedad fundamental en la que nos desplazamos entre el instinto y el aprendizaje, en cuanto se intenta, como sucede actualmente, ceñirse un poco más a los hechos. En el animal, las llamadas preformaciones del instinto no son en absoluto excluyentes del aprendizaje. Además, sin cesar se manifiestan en él posibilidades de aprendizaje dentro de los marcos del instinto. Más aún, se descubre que las emergencias del instinto no podrían tener lugar sin una llamada del entorno, como se dice, que estimule y provoque la cristalización de las formas, los comportamientos y las conductas.

Hay aquí una convergencia, una cristalización que da la sensación, por escépticos que seamos, de una armonía preestablecida, susceptible desde luego de toda clase de tropiezos. La noción de aprendizaje es en cierto modo indiscernible de la maduración del instinto. En este campo surgen naturalmente, como puntos de referencia, categorías guestaltistas. El animal reconoce a su hermano, su semejante, su pareja sexual. Encuentra su sitio en el paraíso, su medio, y lo modela también, se imprime allí él mismo. El picón hace una cantidad de agujeritos que parecen gratuitos, pero bien se percibe que lo que marca es su salto, salto cuyo sostén es todo su cuerpo. El animal se encaja en el medio. Hay adaptación, y justamente una adaptación que tiene su fin, su término, su límite. El aprendizaje animal presenta, pues, los carácteres de un perfecciónamiento organizado y finito. ¡Qué diferencia con lo que las mismas investigaciones-eso creen-nos descubren sobre el aprendizaje en el hombre! Ponen en evidencia la función del deseo de insistir, el privilegio de las tareas inconclusas. Se invoca al señor Zeigarnik sin saber bien lo que dice: que una tarea será tanto mejor memorizada cuanto que en condiciones determinadas haya salido mal. ¿No se dan cuenta de que esto se opone totalmente a la psicología animal, e incluso a la noción que podemos hacernos de la memoria como apilamiento de engramas,

de impresiones, donde el ser se forma? En el hombre, la mala forma es lo prevalente. El sujeto vuelve a una tarea en la medida en que quedó inconclusa. El sujeto recuerda mejor un fracaso en la medida en que fue doloroso.

No nos colocamos aquí a nivel del ser y del destino: la cosa fue medida en los límites de un laboratorio. Pero no basta con medir, también hay que tratar de comprender.

Sé bien que el espíritu es siempre fecundo en modos de comprender. Suelo decírselo a las personas que controlo: cuiden, sobre todo, de no comprender al enfermo, nada los pierde tanto. El enfermo dice una cosa que no tiene pie ni cabeza, y, al contármelo: Pues bien, comprendí-me dicen-que quería decir tal cosa. O sea que en nombre de la inteligencia simplemente hay elusión de aquello que debe detenernos, y que no es comprensible.

El efecto Zeigarnik, el fracaso doloroso o la tarea inconclusa: todo el mundo comprende esto. Nos acordamos de Mozart: bebió la taza de chocolate y volvió pará pulsar el último acorde. Pero no se comprende que no es una explicación. O que si lo es, significa que no somos animales. No se es músico a la manera de mi perrito, que se pone soñador cuando alguien pone ciertos discos. Un músico es siempre músico de su propia música. Y, fuera de las personas que componen ellas mismas su música, es decir, que tienen su distancia respecto de esa música, hay pocas que vuelvan para pulsar su último acorde.

Quisiera hacerles entender en qué nivel se sitúa la necesidad de repetición. Y, una vez más, vamos a encontrar nuestra referencia a cierta distancia.

Kierkegaard, que como saben era un humorista, habló de la diferencia entre el mundo pagano y el mundo de la gracia, introducido por el cristianismo. De la capacidad para reconocer su objeto natural, clara en el animal, hay algo en el hombre. Hay la captura en la forma, la aprehensión en el juego, el àpresamiento en el espejismo de la vida. A esto se refiere un pensamiento teórico, o teorial, o contemplativo, o platónico, y no en balde pone Platón la reminiscencia en el centro de toda su teoría del conocimiento. Si el objeto natural, el correspondiente armónico del viviente, es reconocible, esto se debe a que ya se dibuja su figura. Y para que se dibuje, es preciso que ya haya estado en aquel que va a unirse a ella. Es la relación de la diado. Toda la teoría del conocimiento en PlatónJean Hyppolite no me va a contradecir-es diádica.

Pero, por ciertas razones, tuvo lugar un vuelco. Ahora está el pecado como tercer término, y el hombre encuentra su camino ya no por la vía de la reminiscencia sino por la de la repetición. Esto es lo que precisamente pone a Kierkegaard en la vía de nuestras intuiciones freudianas, en un pequeño libro llamado La Repetición. Aconsejo su lectura a los que están ya algo adelantados. Los que no tienen mucho tiempo lean al menos la primera parte.

Kierkegaard quiere escapar a unos problemas que son precisamente los de su acceso a un orden nuevo, y encuentra la barrera de sus reminiscencias, de lo que él cree ser y lo que sabe que no podrá llegar a ser. Trata entonces de cumplir la experiencia de la repetición. Vuelve a Berlín, donde en ocasión de su última estadía había sentido un infinito placer, y vuelve sobre sus propios pasos. Verán lo que le sucede, por buscar su bien en la sombra de su placer. La experiencia fracasa por completo. Pero a consecuencia de ello nos guía por el camino de nuestro problema, a saber, cómo y por qué todo lo que significa un progreso esencial para el ser humano tiene que pasar por la vía de una repetición obstinada.

Llego así al modelo ante el cual quiero dejarlos hoy, de modo que puedan vislumbrar qué quiere decir en el hombre la necesidad de repetición. Todo está en la intrusión del registro simbólico. Pero voy a ilustrarlo.

Los modelos son cosa muy importante. No es que quieran decir algo: no quieren decir nada. Pero así somos-es nuestra debilidad animal-, necesitamos imagenes. Y, a falta de imagenes, ocurre que algunos símbolos no salen a luz. En general, lo grave es más bien la deficiencia simbólica. La imagen nos viene de una creación esencialmente simbólica, es decir, de una máquina, la más moderna de las máquinas, mucho más peligrosa para el hombre que la bomba atómica: la máquina de calcular.

Es algo que se dice, ustedes lo oyen y no lo creen: la máquina de calcular tiene una memoria. Les divierte decirlo, pero no lo creen. Desengáñense. Tiene una forma de memoria que está destinada a poner en tela de juicio todas las imagenes que hasta entonces nos habíamos hecho de la memoria. Lo mejor que se había encontrado para imaginar el fenómeno de la memoria es el sello de cera babilónico, una cosa con unos relieves pequeños y unas rayas, que se hace rodar sobre una plancha de cera, lo que llaman un engrama. El sello también es una máquina, sólo que no nos damos cuenta.

Para que la máquina se acuerde, con cada pregunta, cosa a veces necesaria, de las preguntas que se le propusieron antes, se encontró algo más ingenioso: la primera experiencia de la máquina circula en ella en estado de mensaje.

Supongan que envío un telegrama de aquí a Le Mans, con cargo a Le Mans de remitirlo a Tours, de allí a Sens, de allí a Fontainebleau, y de allí a París, y así indefinidamente. Es preciso que cuando yo llegue a la cola de mi mensaje, la cabeza aún no le haya dado alcance. Es preciso que el mensaje tenga tiempo de dar vueltas. Gira velozmente, no cesa de girar, gira en redondo.

Es curioso, una máquina que vuelve sobre sí misma. Hace pensar en el feed-back, y tiene relación con el homeostato. Ustedes saben que así se regula la admisión del vapor en una máquina de vapor. Si zumba demasiado aprisa, un torniquete lo registra, dos cosas se separan con la fuerza centrífuga, y la admisión del vapor queda regulada. Esto es lo que gobierna la marcha homeostática de la máquina de vapor. Hay oscilación sobre un punto de equilibrio.

En este caso es más complicado. Se lo llama mensaje. Es muy ambigüo. ¿Qué es un mensaje en el interior de una máquina? Es algo que procede por apertura o no apertura, como una lámpara electrónica por sí o no. Es algo articulado, del mismo orden que las oposiciones fundamentales del registro simbólico. En un momento dado, este algo que da vueltas debe, o no, entrar en el juego. Está siempre dispuesto a dar una respuesta, y a completarse en el acto mismo de responder, es decir, a dejar de funcionar como circuito aislado y giratorio y entrar en un juego general. Esto se asemeja en todo a lo que podemos concebir como la Zwang, la compulsión de repetición.

Al disponer de este pequeño modelo uno se percata de que en la propia anatomía del aparato cerebral hay cosas que vuelven sobre sí mismas. Gracias a Riguet, por cuya indicación leí el trabajo de un neurólogo inglés, me interesé mucho en cierto pulpo. Parece que su sistema nervioso es lo bastante reducido para tener un nervio aislado que preside lo que llaman el chorro, o la propulsión de líquido, gracias a lo cual el pulpo tiene esa graciosa manera de progresar. Así, se creería que su aparato de memoria está reducido poco más o menos a ese mensaje que circula entre París y París, por pequeñísimos puntos del sistema nervioso.

Recuerden lo que decíamos en años anteriores, sobre las llamativas coincidencias que Freud apunta en el orden de lo que él llama telepatía. Cosas muy importantes, dentro del orden de la transferencia, se cumplen correlativamente en dos pacientes, estando uno en análisis y el otro apenas en contacto o estando ambos en análisis. En su momento les mostré que por ser agentes integrados, eslabones, soportes, anillos de un mismo círculo de discurso, es que los sujetos ven surgir al mismo tiempo tal acto sintomático, o revelarse tal recuerdo.

En el punto al que hemos llegado les sugiero, en perspectiva, concebir la necesidad de repetición, tal como se manifiesta concretamente en el sujeto, por ejemplo en análisis, bajo la forma de un comportamiento montado en el pasado y reproducido en el presente de manera poco conforme con la adaptación vital.

Aquí reaparece lo que ya les señalé, a saber, que el inconsciente es el discurso del otro. Este discurso del otro no es el discurso del otro abstracto, del otro en la díada, de mi correspondiente, ni siquiera simplemente de mi esclavo: es el discurso del circuito en el cual estoy integrado. Soy uno de sus eslabones. Es el discurso de mi padre, por ejemplo, en tanto que mi padre ha cometido faltas que estoy absolutamente condenado a reproducir: lo que llaman *super-ego*. Estoy condenado a reproducirlas porque es preciso que retome el discurso que él me legó, no simplemente porque soy su hijo, sino porque la cadena del discurso no es cosa que alguien pueda detener, y yo estoy precisamente encargado de transmitirlo en su forma aberrante a algún otro. Tengo que plantearle a algún otro el problema de una situación vital con la que muy posiblemente él también va a toparse, de tal suerte que este discurso forma un pequeño circuito en el que quedan asidos toda una familia, toda una camarilla, todo un bando, toda una nación o la mitad del globo. Forma circular de una palabra que está justo en el límite del sentido y el sin sentido, que es problemática.

Esto es la necesidad de repetición tal como la vemos surgir más allá del principio del placer. Vacila más allá de todos los mecanismos de equilibración, de armonización y de acuerdo en el plano biológico. Sólo es introducida por el registro del lenguaje, por la función del símbolo, por la problemática de la pregunta en el orden humano.

¿De qué modo resulta esto literalmente proyectado por Freud sobre un plano que en apariencia es de orden biológico? Tendremos que volver a la cuestión las próximas veces. Sólo fragmentada, descompuesta queda prendida la vida en lo simbólico. El propio ser humano está en parte fuera de la vida, participa del instinto de muerte. Sólo desde ahí puede abordar el registro de la vida.



Clase 8

Introducción al entwurf

26 de Enero de 1955

Del nivel de las reacciónes psicosomáticas. Lo real carece de fisura. El redescubrimiento del objeto.

El profesor Lagache se mostró con todo derecho ayer deseoso de empirismo, y la forma en que lo hizo no deja de poner la mosca en la oreja. Porque no hay empirismo posible sin una elaborada conceptualización: la obra de Freud lo demuestra. Sólo puede avanzarse por el ámbito empírico en la medida en que a cada instante la conceptualización sea retomada y enriquecida. Abran ustedes el artículo Pulsiones y sus destinos:

Es conveniente(8) -suele oírse decir-que una ciencia se apoye en conceptos fundamentales claros y bien definidos. En realidad, ninguna comienza por semejantes definiciones, aunque se cuente entre las más exactas. En su verdadero comienzo, la actividad científica consiste más bien en describir fenómenos que más tarde agrupará, clasificará y ordenará en determinados conjuntos. Pero ya entonces, cuando sólo se trata de describir, es inevitable aplicar al material ciertas ideas abstractas tomadas de alguna parte, y ciertamente no extraídas sólo de la nueva experiencia. Tales ideas, conceptos fundamentales de la ciencia, resaltan ser todavía más indispensables cuando se sigue trabajando la misma materia. Al principio contienen necesariamente cierto grado de incertidumbre, y no es el caso de delimitar su contenido con nitidez. En tanto se encuentran en ese estado, es posible entenderse sobre su significación apelando repetidamente al material experimental del que parecen extraídas siendo que en realidad dicho material está sometido a ellas Poseen, pues, hablando con propiedad, el carácter de convenciones; todo depende de que su elección no haya sido arbitraria, sino de que se las haya designado en virtud de sus importantes relaciones con materias empíricas cuya existencia puede postularse incluso antes de haberla reconocido y probado Sólo un estudio más profundo del conjunto de los fenómenos considerados permitirá desentrañar mejor sus conceptos científicos fundamentales, y modificarlos progresivamente a fin de volverlos utilizables en amplia escala, liberándolos así de toda contradicción.

Dicen que Freud no es filósofo. De acuerdo, pero no conozco texto sobre la elaboración científica que sea más profundamente filosófico.

Habrá llegado entonces el momento de encerrarlas en definiciones. El progreso del conocimiento no admite tampoco en éstas ninguna rigidez. Como lo demuestra, brillantemente, el ejemplo de la física...

Esto fue escrito en 1915.

O. MANNONI:-Después de Galileo, de todos modos.

Pero antes de Einstein. En consecuencia, perpetua reestructuración de los conceptos, capaz de hacer estallar lo que se ha dado en llamar marcos racionales.

...el contenido de los conceptos fundamentales fijados en definiciones se modifica así continuamente. De un semejante concepto fundamental y convencional, por ahora bastante oscuro pero del que no podemos prescindir en psicología, el de instinto, o, dicho de otro modo, pulsión, vamos a hablar ahora.

Observen que aquí instinto es invención de la señora Anne Berman. En el texto de Freud no se habla más que de la pulsión.

No creo que haya sido un gran error, por parte de Perrier, anoche, al final de su exposición, haber hecho hincapié sobre los trastornos psicosomáticos y las relaciones con el objeto.

La relación con el objeto se ha convertido en un comodín que permite eludir numerosos problemas. Pero el objeto, en el sentido técnico que podemos darle, si tomamos en cuenta el punto al que hemos llegado en la elaboración de los diversos registros en los que se establecen las relaciones del sujeto, es otra cosa. Para que haya relación con el objeto es preciso que ya exista relación narcisista del yo con el otro. Por otra parte, ésta es la condición primordial de toda objetivación del mundo exterior, tanto de la objetivación ingenua, espontánea, como de la objetivación científica.

Perrier quiso hacer una distinción entre las funciones orgánicas-algunas representarían el elemento relaciónal y las otras algo que él opuso a las primeras como lo interior a lo exterior-, creyendo volver así a encontrar un tema constantemente puesto de relieve en la teoría freudiana de la economía psíquica. Pienso que la intuición de Perrier era correcta, pero que no supo expresarla de manera adecuada. La distinción de que se trata, en lo tocante a las reacciónes psicosomáticas de los órganos, se sitúa en un plano muy diferente.

Se trata de saber cuáles son los órganos que entran en juego en la relación narcisista,

imaginaria con el otro, donde se forma, bildet, el yo. La estructuración imaginaria del yo se efectúa alrededor de la imagen especular del cuerpo propio, de la imagen del otro. Ahora bien, la relación del mirar y el ser mirado atañe efectivamente a un órgano, el ojo, para llamarlo por su nombre. Pueden ocurrir cosas sorprendentes allí. ¿Cómo abordarlas, dado que en todos los temas de la psicosomática reina la mayor de lasconfusiones?

(LLega el Dr. Perrier.) Estimado Perrier, estaba diciendo que le faltó a usted una distinción fundamental, que probablemente hubiera puesto su exposición al abrigo de ciertas críticas de Valabrega.

Busca usted una distinción que dé cuenta de los órganos interesados en el proceso específicamente psicosomático, tal como intentó definirlo. Al respecto señalo que dicho proceso está muy lejos de envolver todo lo que usted nos dijo; si se pone a un epiléptico en un sitio mejor pautado tendrá menos crisis, pero esto nada tiene que ver con la psicosomática. Usted habló de los órganos relaciónales, que están en relación con el exterior. En cuanto a los otros, pensó que estaban más próximos a la inmensa reserva de excitaciones cuya imagen Freud nos ofrece cuando habla de las pulsiones internas. Pues bien, no creo que sea una buena distinción.

Lo importante es que ciertos órganos están involucrados en la relación narcisista, en cuanto ésta estructura a la vez la relación del yo con el otro y la constitución del mundo de los objetos. Detrás del narcisismo tiene usted el autoerotismo, a saber, una masa investida de libido en el interior del organismo, de la que diré que se nos escapan tanto sus relaciones internas como su entropía.

En este punto les hago notar que en Tres ensayos para una teoría sexual el pasaje sobre la libido fue agregado posteriormente: si no recuerdo mal, alrededor de 1920. Es ilusorio creer que la teoría de la libido se elaboró al mismo tiempo que la de las fases instintivas, y la ilusión se debe al hecho de que los Tres ensayos conocieron varias reediciones. Freud no elaboró plenamente su teoría de la libido, aquella que ocupa la parte media de su obra, sino después de haber introducido la función del narcisismo-lo señalé suficientemente el año pasado-, y de haber advertido que éste se hallaba directamente involucrado en la economíalibidinal.

Vuelvo a mi comparación con la entropía para que perciban todo su alcance. De las equivalencias energéticas que podemos captar en relación con un organismo vivo, al fin y al cabo jamás conocemos otra cosa que su metabolismo, a saber, el libro de cuentas: lo que entra y lo que sale. Están las cantidades de energía que el organismo asimila, por toda clase de vías, y está lo que, habida cuenta de todo-gastos musculares, esfuerzos, deyecciónes-, sale del mecanismo. Como es obvio, las leyes de la termodinámica son respetadas: hay degradación de la energía. Pero de todo lo que ocurre en el interior no sabemos un comino. Por una sencilla razón: no hay forma de medir paso a paso su interacción, a la manera de lo que sucede en el mundo físico, en que lo propio de un organismo es que lo que ocurre en uno de sus puntos repercute en todos los demás.

Y la economía libidinal presenta algo no equivalente sino análogo.

Las investiduras propiamente intraorgánicas que en análisis llamamos autoeróticas desempeñan un papel muy importante, por cierto, en los fenómenos psicosomáticos. La erotización de tal o cual órgano es la metáfora que más frecuentemente aparece, a causa de la sensación que induce en nosotros el orden de fenómenos que se halla en juego en los fenómenos psicosomáticos. Y la distinción de Perrier entre la neurosis y el fenómeno psicosomático está marcada, precisamente, por esa línea divisoria que el narcisismo constituye.

Desde luego, en la neurosis siempre están los mecanismos de defensa. No debemos hablar de ellos de manera vaga, como si fueran homogéneos a los mecanismos de defensa, a las reacciónes de que habla cierta noción económica de la enfermedad. Aquellos de los que aquí se trata, y que Anna Freud enumera como originalmente constituyentes de las defensas del yo, siempre están ligados a la relación narcisista en cuanto ésta se halla estrictamente estructurada sobre la relación con el otro, la identificación posible con el otro, la estricta reciprocidad del yo y el otro. En efecto, en toda relación narcisista el yo es el otro y el otro es yo.

La neurosis está siempre enmarcada por la estructura narcisista. Pero como tal, se encuentra más allá, en otro plano.

Ese otro plano no es el de la relación con el objeto, como dijo usted, o como dice Pasche, con un muy lamentable abandono de todo rigor conceptual; lo recalco precisamente porque se trata de alguien que prometía más en cierta época. Si algo sugieren las reacciónes psicosomáticas como tales, es que están fuera del registro de las construcciónes neuróticas. No se trata de una relación con el objeto. Se trata de una relación con algo que se encuentra siempre en el límite de nuestras elaboraciones conceptuales, algo en lo cual siempre pensamos, de lo que a veces hablamos y que, para ser precisos, no podemos alcanzar y, sin embargo, no lo olviden, está *allí*: les hablo de lo simbólico, de lo imaginario, pero también está lo real. Las relaciones psicosomáticas se sitúan a nivel de lo real.

Dr. PERRIER:-Eso es lo que quise decir.

Pero no lo dijo. Usted citó a Pasche a propósito de la relación con el objeto. Si coloca las cosas en ese plano, se pierde usted en las relaciones con el objeto materno, primitivo, y llega a una especie de tablas clínico del que no sale nada. Por el contrario, la referencia al término «real» puede evidenciar en este caso su fecundidad.

Dr. PERRIER:-Entiendo que después de haber citado a Pasche insistí sobre el hecho de que el enfermo psicosomático tenía una relación directa con lo real, con el mundo, y no con el objeto; que la relación terapéutica que instauraba con un médico, por indiferenciada que fuese, reintroducía en él el registro del narcisismo. Y en la medida en que ese moderador le permitía volver a una dimensión más humana, curaba entonces de su ciclo psicosomático.

No digo que usted haya dicho tonterías. Digo que desde el punto de vista del rigor en el vocabulario, no habría ofrecido usted flanco a las críticas de Valabrega si hubiera utilizado el término «real» en lugar del de «objeto».

Sr. VALABREGA:-La referencia al narcisismo es fundamental. El narcisismo conduce sin embargo a una relación de objeto, es el cuerpo propio.

No digo otra cosa.

Hablé antes del voyeurismo-exhibicionismo, y de una pulsión que tiene su fuente en un órgano, el ojo. Pero su objeto no es el ojo. Igualmente, aquello que pertenece al registro del sadismo-masoquismo también tiene su fuente en un conjunto orgánico, la musculatura, pero todo indica que su objeto, aunque no carece de relación con la estructura muscular, es otra cosa. Por el contrario, cuando se trata de las investiduras llamadas autoeróticas no podemos distinguir entre la fuente y el objeto. No sabemos, pero es posible concebir que se trata de una investidura sobre el órgano mismo.

Ven ustedes la diferencia. Ven también todo lo que el autoerotismo conserva de misterioso, de casi impenetrable. Esto no quiere decir que después no hemos de avanzar un poco. Si tras el esfuerzo que realizó, consiente Perrier en no caer de inmediato en una reacción de adormecimiento y reposo-eso que naturalmente anhela el principio del placer-, sino en persistir en su esfuerzo, para la vez que viene nos preparará el breve capítulo titulado Pulsiones y sus destinos.

Con respecto a la exterioridad y la interioridad, reparen en lo siguiente: tal distinción no tiene ningún sentido a nivel de lo real. Lo real carece de fisura. Les enseño, y por ahí Freud converge con lo que podemos llamar filosofía de la ciencia, que no tenemosningún otro medio de aprehender lo real-en todos los planos, y no sólo en el del conocimiento-si no es por intermedio de lo simbólico.

Lo real carece absolutamente de fisura. No nos ocultemos el vicio que presentan teorías momentáneamente tan simpáticas, y hasta fecundas, como la de Von Frisch. El holismo recíproco, la posición correspondiente de un Umwelt y un Innenwelt, es una petición de principio al inicio de la investigación biológica. Puede ofrecer interés como hipótesis, pero nada nos obliga a pensar una cosa semejante. La noción de relaciones reflejas del ser vivo con su medio, la hipótesis de la adaptación preestablecida, dándole incluso la acepción más amplia, nada nos indica que sea una premisa válida. Si otras investigaciones, a las que podemos dirigir toda clase de críticas, anatomismo, asociacionismo, etc., resultan más fecundas, es porque se apartan de esta hipótesis y, sin saberlo, ponen el simbolismo en primer plano. Lo proyectan en lo real, se imaginan que los que cuentan son los elementos de lo real. Pero simplemente hacen funcionar el simbolismo en lo real, no a título de proyección ni de marco del pensamiento, sino a título de instrumento de investigación. Lo real carece de fisura. Y en ese estado hipotético de autoclausura que la teoría freudiana supone propio del sujeto en su más primigenio comienzo, ¿qué puede querer decir que el sujeto es todo?

VALABREGA:-El problema no se plantea respecto a lo real sino respecto a la distinción entre los aparatos de relación con lo real y los aparatos no relaciónales.

La distinción se establece entre lo que está incluido en la relación narcisista y lo que no lo está. La diferenciación se sitúa en la juntura de lo imaginario y lo real.

La vez pasada quise ofrecerles una primera aproximación al sentido de esta pregunta: ¿qué sucede más allá del principio del placer? Mi gran amigo Jean Hyppolite, que hoy no se encuentra aquí pues está en Alemania, me dijo que releyó Más allá del principio del placer. Creo que él está al menos tan ocupado como la mayoría de ustedes; entonces, éste es el momento de pensar en leer. Dentro de quince días hablaremos de ese trabajo, texto en mano.

La vez pasada les dije que un simbolismo es esencial para todas las manifestaciones más fundamentales del campo analítico y, especialmente, para la repetición, a la que tenemos que concebir enlazada a un proceso circular de intercambio de la palabra. Hay un circuito simbólico exterior al sujeto y ligado a cierto grupo de soportes, de agentes humanos, en el cual el sujeto, el pequeño círculo que llamamos su destino, está indefinidamente incluido.

Estoy ilustrando, torciendo mi pensamiento y se percatan de que no es del todo así como hay que entender las cosas.

Cierto intercambio de relaciones, a la vez exterior e interior, hay que representarse como un discurso que se recita, que se lleva a cabo. Con un aparato registrador sería posible aislarlo, recogerlo. Una porción considerable escapa al sujeto, quien no posee tales aparatos registradores, y prosigue, retorna siempre pronto a reingresar en la danza del discurso interior.

Como es natural, el sujeto puede pasarse la vida entera sin prestar oídos al asunto. Esto es incluso lo más común. El análisis está destinado a que preste oído, a que comprenda en qué circulo del discurso se encuentra àpresado y al mismo tiempo en qué otro círculo tiene que entrar.

Ahora volveremos atrás y hablaremos del Entwurf.

Se trata de un manuscrito que Freud no publicó y que fue hallado después. Data de Septiembre de 1895, o sea de antes de La interpretación de los sueños, época en que Freud continuaba no su autoanálisis sino su análisis a secas, es decir que se hallaba en el camino de su descubrimiento. En él nos enteramos del modo en que Freud se representaba el aparato psíquico. Este texto es inseparable de la historia de su pensamiento y, puesto en claro por la puntuación que vamos a darle, revela la significación de las elaboraciones ulteriores, de la teoría de la Traumdentung. Nos hace saber de qué modo se vio obligado Freud a modificar sus concepciones primitivas. Verán ustedes cómo la máquina de soñar se une a esa máquina cuyo esquema evoqué a propósito del discurso del otro, y a muchas otras.

Anzieu nos trae hoy un análisis de lo que en este texto es importante destacar.

(Intervenciones durante la exposición del señor Anzieu).

En 1895, la teoría de la neurona no existía. Las ideas de Freud sobre la sinapsis son enteramente nuevas. Freud toma partido por la sinapsis como tal, es decir, por la ruptura de continuidad entre una célula nerviosa y la siguiente.

Lo que se nos propone como sistema vitalista, arco reflejo, según el esquema más simple estímulo-respuesta, parece obedecer únicamente a la ley de la descarga. Hay una pura y simple inercia general. El circuito se cierra por la vía más corta. Ahí Freud conecta un sistema-moderador, sistema en el interior del sistema, que es el origen del sistema del yo. El principio de realidad es introducido aquí en referencia al sistema S, vuelto hacia el interior. Más tarde, los términos habrán de entrecruzarse.

El sistema w es ya una prefiguración del sistema del ello. Explique la necesidad de su invención. Porque, a fin de cuentas, hasta allí todo funciona perfectamente. No hay la menor conciencia. Sin embargo, es preciso reintroducirla, y Freud lo hace bajo la paradójica forma de un sistema que obedece a leyes absolutamente excepcionales. El período debe pasar allí con el mínimo gasto de energía, con una energía casi nula, Freud no puede decir que totalmente nula.

Nos hallamos por vez primera ante una dificultad que se reproducirá a cada rato en la obra de Freud: no se.sabe qué hacer con el sistema consciente. Es menester atribuirle leyes específicas y ponerlo fuera de las leyes de equivalencia energética que presiden las regulaciones cuantitativas. ¿Por qué no puede Freud omitir su intervención? ¿Qué hará con él? ¿Para que sirve?

En relación con los estados de deseo, Freud pone en juego la correspondencia entre el objeto que se presenta y las estructuras ya constituidas en el yo. Destaca lo siguiente: o aquello que se presenta es lo esperado, y no tiene ningún interés, o no cae bien, y entonces sí es interesante, pues toda especie de constitución del mundo objetal siempre es un esfuerzo por redescubrir el objeto, Wiederzufinden. Freud distingue dos estructuraciones totalmente disímiles de la experiencia humana: la que con Kierkegaard denominé antigua, la de la reminiscencia, que supone un acuerdo, una armonía entre el hombre y el mundo de sus objetos que hace que los reconozca, porque en cierto modo los conoce desde siempre y, por el contrario, la conquista, la estructuración del mundo en un esfuerzo de trabajo, por la vía de la repetición. En la medida en que lo que se le presenta sólo coincide parcialmente con lo que ya le procuró satisfacción, el sujeto se pone a la búsqueda, y la repite indefinidamente hasta volver a encontrar ese objeto.

El objeto se encuentra y se estructura en la vía de una repetición: reencontrar el objeto, repetir el objeto. Pero lo que el sujeto encuentra jamás es el mismo objeto. Dicho de otro modo, el sujeto no cesa de engendrar objetos sustitutivos.

En esta teoría, que parece consistente, hallamos pues el esbozo, a nivel del materialismo, del proceso de la función de repetición como estructurante del mundo de los objetos.

Es el esbozo de algo fecundo que va a constituir el fundamento de la psicología del conflicto, que hace de puente entre la experiencia libidinal como tal y el mundo del conocimiento humano que se carácteriza por el hecho de que en gran parte escapa al campo de fuerzas del deseo. El mundo humano no es para nada estructurable como un Umwelt ensamblado con un Innenwelt de necesidades; no está cerrado, sino abierto a una multitud de objetos neutros de extraordinaria variedad, objetos que incluso en su función radical de símbolos, ya nada tienen que ver con objetos.

El yo experimenta la realidad no sólo en la medida en que la vive sino en la medida en que la neutraliza todo lo que puede. Y esto, en tanto que actúa el sistema de derivación. No insistió usted lo suficiente sobre el hecho de que es en la ramificación neuronal donde Freud sitúa el proceso de derivación que hace que el flujo energético, diseminado e individuado, no pase. Y en la medida en que no pasa, es posible una comparación con las informaciones que nos da el sistema Q sobre el plano periódico, a saber, que la energía se ve reducida, quizá no en su potencial sino en su intensidad.

En este primer esbozo del yo, hay un anuncio de lo que se revelará como condición estructural de la constitución del mundo objetal en el hombre: el redescubrimiento del objeto. Pero la referencia al otro, también esencial para la estructuración del objeto, se elude completamente. En otros términos, como en la estatua de Condillac, la organización objetivada del mundo parece obvia. El descubrimiento del narcisismo cobra para nosotros todo su valor por el hecho de que en ese momento Freud no lo advierte en absoluto.

Siguiendo a los filósofos del siglo XVIII, y como todo el mundo en su época, Freud lo reconstruye todo, memoria, juicio, etc., a partir de la sensación, deteniéndose sólo un momento en la búsqueda del objeto en sí misma. Pero tiene que volver sobre el proceso primario en tanto que éste incumbe al dormir y a los sueños. Así es como esta reconstrucción mecánica de la realidad culmina, de todos modos, en el sueño.

Por hoy quedémonos aquí. Valabrega, ¿quiere usted encargarse de relaciónar esto con la teoría completa de los procesos primario y secundario en la *Traumdeutung?*



Clase 9

Juego de escrituras

2 de Febrero de 1955

Locura no es sueño. Cuatro esquemas. Oposición y mediación. El proceso primario. La entificación de la percepción-conciencia.

Anoche, tras la exposición de Lang, Lefebvre-Pontalis dirigió a todos ustedes la siguiente observación: habría que disciplinarse sobre el estadio del espejo.

Su comentario cuenta con mi asentimiento en tanto que no debe hacerse un empleo abusivo de él. El estadio del espejo no es la palabra mágica. Tiene ya algún tiempo, unos veinte años, pues lo produje en 1936. Comienza a cosquillear esa necesidad de renovación, que no siempre es lo mejor, pues para progresar hay que saber volver sobre las cosas. Resulta fastidioso no por repetirlo tanto, sino por utilizarlo mal. Y, en este sentido, podemos aprobar a Lang.

(Llega el Sr. Lefebvre-Pontalis)

¡Aquí tenemos al insurgente! Le aseguro que hay algo de lo que posiblemente usted, Lefebvre-Pontalis, no tenga la menor idea: hasta qué punto es discutido y discutible el diagnóstico de psicosis en el niño. En cierto modo no se sabe si es correcto emplear la misma palabra para las psicosis del niño y del adulto. Durante décadas se rehusó pensar que en el niño pudiera haber verdaderas psicosis, y se intentó ligar los fenómenos con ciertas condiciones orgánicas. En el niño y en el adulto la psicosis no está estructurada en absoluto de la misma forma. Si en el caso del niño hablamos legítimamente de psicosis es porque como analistas podemos dar un paso más que los otros en la concepción de la psicosis.

Como sobre este punto aún no poseemos teoría alguna, ni siquiera en nuestro grupo, Lang se hallaba en una situación difícil.

Sobre la psicosis del adulto, y a fortiori sobre la del niño, reina aún la mayor confusión. Pero si el trabajo de Lang me pareció bien situado fue porque trató de hacer algo indispensable en materia de comprensión analítica, especialmente cuando se avanza hacia las fronteras, esto es: tomar distancia.

En todo lo que concierne a la aprehensión de nuestro dominio clínico existen dos peligros.

El primero consiste en no ser bastante curiosos. Enseñamos a los niños que la curiosidad es una reprobable falta, y en conjunto esto es cierto: no somos curiosos, y no es fácil provocar este sentimiento de manera automática.

El segundo peligro es comprender. Comprendemos siempre demasiado, particularmente en el análisis. La mayoría de las veces, nos equivocamos. Pensamos que podemos realizar una buena terapéutica analítica si tenemos dotes, si somos intuitivos, si tenemos chispa, si ponemos en práctica ese talento que cada cual despliega en la relación interpersonal. A partir del momento en que uno deja de exigirse un extremado rigor conceptual siempre encuentra la manera de comprender. Pero nos quedamos sin brújula: nosabemos de dónde partimos ni a dónde queremos llegar.

¿Puede la psicosis del niño aclararnos, de rebote, lo que debemos pensar sobre la psicosis del adulto? Esto es lo que Lang trató de hacer, e hizo muy bien. Señaló con gran tacto las incoherencias, extravíos o hiancias de los sistemas de Melanie Klein y Anna Freud, a favor de Melanie Klein a fin de cuentas, pues el sistema de Anna Freud está,

desde el punto de vista analítico, en un impuse.

Me gustó mucho lo que dijo Lang acerca de la regresión. Señaló que la regresión era un símbolo, y no un mecanismo que se lleva a cabo en la realidad. Saben ustedes que no me agrada valerme a diestra y siniestra del término «pensamiento mágico», pero aquí hay algo que se asemeja al pensamiento de un mago. ¿Acaso hemos visto alguna vez a alguien, un adulto, regresar verdaderamente, volver a ser un niñito, ponerse a dar vagidos? La regresión no existe. Como indica Lang, es un síntoma que debe ser interpretado como tal. Hay regresión en el plano de la significación y no en el plano de la realidad. En el caso del niño esto queda bien demostrado por la simple reflexión de que no dispone de mucho tiempo para regresar.

He releído en La interpretación de los sueños una nota referida a los procesos y mecanismos de la psicología onírica, en la que Freud cita a Jackson: Encuentren la naturaleza del sueño y habrán encontrado todo lo que puede saberse sobre la demencia y la locura.

Pues bien: es falso. No tiene nada que ver, métanse esto en la cabeza. Ambos manejan sin duda los mismos elementos, los mismos símbolos, y es posible hallar analogías. Pero esta perspectiva no es la nuestra. Todo está aquí: ¿por qué un sueño no es una locura? Inversamente, lo que hay que definir en la locura es aquello por lo cual su mecanismo determinante nada tiene que ver con-lo que ocurre cada noche en el sueño.

No creamos que esto pertenece enteramente al activo de Freud. La edición francesa es incompleta, y no indica que hay aquí una especie de aprobación dada a Ernest Jones, quien estimó oportuno hacer el paralelo, que sin duda consideraba apto para incorporar el análisis a lo que ya estaba bien visto en Inglaterra. Demos a Jones lo que es de Jones y a Freud lo que es de Freud. Partan ustedes de la idea de que el problema del sueño deja enteramente abiertos todos los problemas económicos de la psicosis.

Hoy no puedo decir más sobre el tema. Es un anticipo lanzado hacia el porvenir. Quizá ya este año podamos comenzar a ocuparnos de las psicosis; de cualquier modo tendremos que hacerlo el año próximo.

Volvamos al texto de Freud.

He encomendado a Valabrega la continuación del comentario; pero antes haré en la pizarra un esquema al que podrán remitirse para aprehender el movimiento de lo que aquí se explora. En realidad, haré cuatro esquemas, que son de estructura comparable, y cuyas diferencias marcan el progreso de la elaboración de Freud.

El primero está vinculado con lo que se esboza a nivel de su primera psicología general, que quedó inédita, referencia para él mismo rica en intuiciones fecundas. El segundo da forma a la aportación de La interpretación de los sueños, la teoría del aparato psíquico que tiene por objeto explicar el sueño. Adviertan bien esto: después de haber dado todos los elementos de la interpretación del sueño todavía le faltaba situar a éste como función psíquica. El tercero se coloca en el nivel de la teoría de la libido, muy posterior. No es en absoluto contemporánea de los Tres ensayos, sino correlativa al advenimiento de la función del narcisismo. Por último, cuarto esquema: Más allá del principlo del placer.

Aunque vinculados a funciones completamente diferentes, estos esquemas presentan algo semejante en su forma. En efecto, se trata siempre de un esquema del campo analítico. Al comienzo, Freud lo llama aparato psíquico, pero ya verán los progresos que realiza, que son los de su concepción respecto a lo que podemos llamar el ser humano.

De esto se trata. En el fondo de vuestras reivindicaciones en el plano teórico, en el fondo, por ejemplo, del llamamiento que hizo ayer Lefebvre-Pontalis, está la idea de que tienen frente a ustedes algo individual, si no único, de que todo está concentrado en la forma que tienen delante, de que ahí está la unidad de objeto en psicoanálisis, si no en psicología, cuyos límites y leyes se cree poder conocer.

Todos ustedes creen seguir estando en el dominio psicológico, que la psique es una especie de doble y de propiedad, de eso que ven.

Llama la atención vuestra inadvertencia de que todo progreso científico consiste en hacer que el objeto como tal se desvanezca. En física, por ejemplo, cuanto más se avanza menos se capta el objeto. Lo que pertenece al orden de lo sensible sólo interesa al físico a nivel de los intercambios de energía, de los atamos o las moléculas, que sólo en forma contingente y transitoria realizan la apariencia sensible.

Esto no quiere decir que para nosotros el ser humano se desvanezca.

Como filósofos deben ustedes saber que el ser y el objeto no son en absoluto la misma cosa. Desde el punto de vista científico, al ser, desde luego, no podemos aprehenderlo, ya que no es de orden científico. Pero el psicoanálisis constituye sin embargo, una experiencia que muestra, por así decir, su punto de fuga. Subraya que el hombre no es un objeto, sino un ser realizándose, algo metafísico. ¿Es ése nuestro objeto, nuestro objeto científico? Por cierto que no, pero nuestro objeto tampoco es el individuo que en apariencia encarna a este ser.

Hay en todo sueño, dice Freud, un punto absolutamente inasequible, que pertenece al dominio de lo desconocido: lo llama «ombligo del sueño». No hacemos hincapié en estas cosas de su texto probablemente porque creemos que son poesía. Pues no. Esto quiere decir que hay un punto que no es aprehensible en el fenómeno: el punto de surgimiento de la relación del sujeto con lo simbólico. Lo que denomino «ser» es esa última palabra, por cierto no accesible para nosotros en la posición científica, pero cuya dirección está indicada en los fenómenos de nuestra experiencia.

Lo que nos importa es saber en qué punto tenemos que situarnos en la relación con lo que llamamos nuestro partenaire. Pues bien, si algo resulta evidente es que en el fenómeno único constituido por la relación interhumana, hay dos dimensiones diferentes, aunque sin cesar se aúnen: lo imaginario y lo simbólico. En cierto modo, ambas se entrecruzan y es preciso que sepamos siempre qué función ocupamos, en qué dimensión nos situamos con respecto al sujeto, de una manera que realice ya sea una oposición ya sea una mediación. Nos engañamos si creemos que por confundirse en el fenómeno estas dos dimensiones forman sólo una. Acabamos así en una especie de comunicación mágica, en una analogía

universal en base a la cual muchos teorizan su experiencia. En lo concreto y lo particular esto suele ser a menudo muy rico, pero absolutamente inelaborable y expuesto a toda clase de errores técnicos.

Todo esto es muy somero, pero lo verán precisado y representado en el cuarto esquema, que responderá a la última etapa del pensamiento de Freud, la de Más allá del principio del placer.

Intervenciones durante la exposición del Sr. Valabrega.

¿A qué denomina Freud sistema? Freud parte del esquema del arco reflejo en su forma más simple, que tantas esperanzas ofreció de comprender las relaciones entre el ser vivo y un medio circundante. Dicho esquema pone de manifiesto la propiedad esencial del sistema de relaciones de un ser vivo: éste recibe algo, una excitación, y responde algo.

No olviden que la noción de respuesta implica siempre que nos hallamos ante un ser adaptado. Este esquema del arco reflejo surgió, por ejemplo, de las primeras experiencias con la rana, en la época en que la electricidad-que como modelo, ya verán, nos enseñará tantas cosas-comenzaba a hacer su aparición en el mundo. Si se estimula eléctricamente a una rana, o se le echa una gota de ácido en la pata, se rascará esa pata con la otra: a esto se le llama respuesta. No sólo existe el par aferente -eferente; es preciso suponer que la respuesta sirve para algo, es decir, el ser vivo es un ser adaptado.

Freud retama todo esto al comienzo de su construcción. Parece ya introducir ahí la noción de un equilibrio o, dicho de otro modo, de un principio de inercia. Pero esto no es legítimo. El estímulo que Valabrega denomina, de modo prematuro, una información, no es nada más que un in-put, un puesto-dentro. Este enfoque del problema es precientífico, anterior a la introducción de la noción energética como tal, e incluso muy anterior a la estatua de Condillac. No hay ninguna consideración de energía en este esquema de base. Sólo cuando Freud tome en cuenta que lo que sucede en el sistema ? debe ser eficaz en el sistema Ü, intervendrá la noción de un aporte de energía. Sólo entonces puntualizará Freud que el sistema tiene que ver con las incitaciones internas, es decir, con las necesidades.

¿Qué son las necesidades? Las necesidades son algo efectivamente vinculado al organismo y que se distingue muy bien del deseo. Deploraba anoche Lang el que se siga confundiendo deseo con necesidad y, en efecto, no son en absoluto lo mismo. El need expresa de qué modo el sistema, que es un sistema particular del organismo, entra en juego en la homeostasis total de éste. Por lo tanto, aquí interviene necesariamente la noción de constancia energética,que emerge ya aquí en la obra de Freud, transversalmente.

Entre y que experimenta algo del interior del organismo y ? que produce algo que tiene relación con sus necesidades, Freud considera que hay equivalencia energética. Esto se vuelve completamente enigmático: ignoramos totalmente qué puede significar la equivalencia energética entre la presión interna, ligada al equilibrio del organismo, y su salida. Entonces, ¿para qué sirve? Es una x que, tras haber servido de punto de partida, es lisa y llanamente abandonada.

Freud no puede contentarse con el in-put, lo traído del mundo exterior, y tiene que improvisar. Introduce entonces un aparato suplementario, ? Ya lo dije la vez pasada: todo esto es un juego de escritura.

Se trata de construirlo todo a partir de nociones energéticas, vale decir, de la idea de que para que podamos sacar un conejo del sombrero primero hace falta meterlo. Para que algo salga es preciso que algo entre. A partir de aquí vamos a construirlo todo. Se trata, muy probablemente, del sistema de la percepción. No lo llamemos, prematuramente, conciencia. Más adelante Freud lo confundirá con el sistema de la conciencia, pero necesita introducir este sistema como hipótesis suplementaria. ¿Por qué? Porque le hacen falta no sólo estímulos procedentes del mundo exterior sino el mundo exterior mismo. Le hace falta un aparato interior que refleje no sólo las incitaciones del mundo exterior, sino, si les parece bien, la estructura.

Freud no es guestaltista-no es posible atribuirle todos los méritos-, pero sí experimenta las exigencias teóricas que engendraron la construcción guestaltista. En efecto, para que el ser vivo no perezca cada vez es menester que posea cierto reflejo adecuado del mundo exterior. Lo cual equivale a decir que este esquema se basa, en realidad, en lo que más tarde será aislado con el término homeostasis. Ya está presente aquí en la noción de un equilibrio a conservar y de una zona-moderadora, que mantiene las excitaciones en el mismo nivel y que, por consiguiente, sirve tanto para no registrar como para registrar mal. Registra, pero de manera filtrada. Ya aparece aquí, por tanto, la noción de homeostasis, implicando a la entrada y a la salida algo llamado energía.

Pero este esquema muestra ser insuficiente. Si el sistema nervioso realiza, en efecto, un filtrado, se trata de un filtrado organizado, progresivo, que supone facilitaciones. Ahora bien, nada permite pensar que esas facilitaciones seguirán alguna vez una dirección funcionalmente utilizable. La suma de todas esas facilitaciones, los acontecimientos, los incidentes sobrevenidos en el desarrollo del individuo, constituyen un modelo que proporciona la medida de lo real. ¿Está ahí lo imaginario? En efecto, lo imaginario debe estar ahí. Pero, como tal, supone una intervención de las Gestalten, que predisponen al sujeto vivo a cierta relación con una forma típica que le responde especialmente: supone un acoplamiento biológico del individuo a una imagen de su propia especie, a las imagenes de lo que le es útil biológicamente en un medio determinado. De esto no hay aquí rastros. Solamente hay zona de experiencia y zona de facilitación.

En resumidas cuentas, la memoria se concibe aquí como serie de engramas, suma de series de facilitaciones, y esta concepción revela ser enteramente insuficiente si no introducimos en ella la noción de imagen. Si se postula que una serie de facilitaciones, una secuencia de experiencias hace surgir una imagen en un aparato psíquico concebido como una simple placa sensible, es obvio que cuando la misma serie es reactivada por una nueva excitación, por una presión, por una necesidad, se reproducirá la misma imagen. Dicho de otro modo, todo estímulo tiende a producir una alucinación. El principio del funcionamiento del aparato ? es la alucinación. Esto es lo que quiere decir proceso primario.

El problema está entonces en la relación de la alucinación con la realidad. Freud se ve llevado a restaurar el sistema de la conciencia y su autonomía paradójica desde el punto de vista energético. Si la concatenación de las experiencias produce efectos alucinatorios, es preciso un aparato corrector, un test de realidad. Dicho test de realidad supone una comparación de la alucinación con algo recibido en la experiencia y conservado en la memoria del aparato psíquico. Y desde ese momento, por haber querido eliminar completamente el sistema de la conciencia, Freud se ve obligado a restablecerlo con reforzada autonomía.

 gráfico(9)

No digo que esto sea ilegítimo, pero ya verán a dónde lo conduce. ¿Qué rodeos deberá efectuar Freud para imaginar esa comparación de referencia entre lo que es dado por la experiencia en el sistema y sistema-moderador, sistema homeostático, que modera las incitaciones y el registro de estas últimas? ¿A qué hipótesis suplementarias se ve conducido? Las dificultades que debe enfrentar pueden medirse por las hipótesis complementarias..

Dichas hipótesis se agrupan bajo las dos rúbricas distinguidas por Valabrega: inhibición e información.

El sistema co está formado por órganos diferenciados que no registran las energías masivas procedentes del mundo exterior. Es posible concebir energías tan masivas-cambios de temperatura, presiones considerables, etc.-que pongan en tela de juicio la subsistencia del ser vivo. Si éste ya no puede moderar los choques, sólo le queda huir. Pero esto es por completo ajeno a lo que importa. Aquí se trata de las relaciones entre la psique y las determinaciones sutiles del mundo exterior. Tomemos la energía solar: el aparato especializado no retiene más que una parte del fenómeno. Elige determinado nivel de frecuencia, se pone en concordancia no con la energía en cuanto tal-¿nosotros transformadores, células fotoeléctricas?-sino con el período. Un ojo, cuando recibe la luz, retiene mucha menos energía que una hoja verde, la cual, con esa misma luz, hace toda clase de cosas. Freud se ve conducido, pues, a identificar la cualidad en un aparato especializado, lo que implica el eclipsamiento casi completo de todo aporte de energía.

Pueden advertir ustedes que la noción de una descarga solamente perceptiva responde, a nivel de este aparato, a una simple necesidad de simetría. Freud tiene que admitir que también aquí hay cierta constancia de energía, y que lo que es incorporado debe reaparecer en algún lado.

Pero el acento recae en que entre la excitación y la descarga hay un mínimo de energía desplazada. ¿Por qué? Porque este sistema debe ser lo más independiente posible de los desplazamientos de energía. Es preciso que de ellos Freud desprenda, distinga la cualidad pura, a saber, el mundo exterior tomado como simple reflejo.

Para que pueda haber comparación, escala común entre lo interior, donde la imagen sólo posee dependencias memoriales, donde es alucinatoria por naturaleza, y lo exterior, es menester que el yo, acentuando al segundo grado la función de regulación del moderador, inhiba al máximo los pasajes de energía en este sistema. Lo que llega como incitación, ya considerablemente filtrado, debe serlo nuevamente para poder ser comparado con las imagenes especiales que surgen en función de una necesidad. La cuestión es saber cuál es el nivel de presión de la necesidad, si ésta se impondrá contra toda evidencia, o si la cantidad de energía desplazada podrá ser suficientemente amortiguada, tamizado por el yo para se advierta que la imagen no es realizada.

En otros términos, pensando, conforme a la tradición, que a partir del reflejo poco a poco se acabaría deduciendo toda la escala-percepción, memoria, pensamiento, ideas-, Freud se ve inducido a construir una conciencia-percepción entificada en un sistema. Lo cual no es del todo absurdo. Es cierto que este sistema diferenciado existe, tenemos noción de él y hasta podemos situarlo con alguna aproximación. Este sistema distingue en el aparato psíquico dos zonas: una zona de imaginación, memoria o, mejor aún, alucinación memorial, en relación con un sistema perceptual especializado como tal. La conciencia es aquí reflejo de la realidad.

Sr. VALABREGA:-Sí,pero esto aparece mucho después. Freud no tiene todavía una idea muy clara de la noción de aparato psíquico, que más tarde ofrecerá con el sistema percepción-conciencia. Aquí sólo hay elementos.

Loselementosson ?

Sr. VALABREGA: - No lo concibe como lo que más tarde llama aparatos psíquicos.

Por el contrario, creo que los aparatos como tales ya están ahí. ¿Si no los distinguiera como aparatos, por qué los llamaría , , y ?

VALABREGA:-Más adelante va a distinguir dos elementos fundamentales en el propio sistema , y de allí surgirá el aparato psíquico.

Pero lo que precisamente quiero mostrarles la próxima vez es que la denominación aparato psíquico resulta por completo insuficiente para designar lo que presenta la Traumdeutung, donde la dimensión temporal comienza a emerger.

Sr. VALABREGA:-Con respecto al *ego* y a las indicaciones de realidad, hay que distinguir tres casos. En primer lugar, si el yo se encuentra en un estado de deseo en el momento en que aparece la indicación de realidad, hay descarga de energía en la acción específica. Este primer caso corresponde simplemente a la satisfacción del deseo. En segundo lugar, con la indicación de realidad coincide un aumento del displacer. El sistema reacciona

producidendo una defensa por medio de una investidura lateral.

Esto quiere decir que la cantidad de energía al pasar por varios filtros neuronales llega con menor intensidad al nivel de las sinapsis: es el esquema eléctrico. Si se hace pasar una corriente por tres o cuatro hilos en lugar de uno sólo se necesitaría en cada uno de ellos una resistencia menor, proporcional a su número. Por último, y en tercer término, si no se produce ni uno ni otro de los casos precedentes, la investidura puede desarrollarse según la tendencia dominante sin ser obstruida.

Juicio, pensamiento, etc., son descargas energéticas en tanto que inhibidas. Esta seguirá siendo la construcción de Freud cuando diga que el pensamiento es un acto mantenido a nivel de una investidura mínima. En cierto modo, es un acto simulado. Debe admitirse que hay un reflejo del mundo, en la medida en que la experiencia nos obliga a postular una percepción neutra; digo desde el punto de vista de las investiduras, vale decir, una percepción que tiene investiduras mínimas.

Si la psicología animal ha hecho progresos, fue por haber puesto de relieve en el mundo, en el Umwelt del animal, líneas de fuerza, configuraciones que para él son puntos de llamada preformadas que corresponden a sus necesidades, esto es, a lo que también se denomina su Innenwelt, la estructura ligada a la conservación de su forma.

En efecto, no basta con hablar de homeostasis energética. Las necesidades de un cangrejo no son las de un conejo, y el uno no se interesa por las mismas cosas que el otro.

Pero pónganse a explorar el campo de percepción de un conejo, un cangrejo o un pájaro. Propongan a una rata, a una galina, algo que le es eminentemente deseable, el alimento, el objeto que satisface una de sus necesidades, y pongan sistemáticamente en correlación ese objeto con una forma o un color. Es increíble la cantidad de cosas que una galina y hasta un cangrejo son capaces de percibir, ya sea por medio de sentidos homólogos a los nuestros-la vista, el oído-, o de aparatos que tienen todo el aspecto de aparatos sensoriales sin que podamos atribuirles un correspondiente antropomórfico: el caso del saltamonte, por ejemplo. De cualquier modo, pueden ustedes advertir que el campo sensorial que se encuentra a disposición de un determinado animal se halla marcadamente extendido en comparación con lo que interviene de manera electiva como estructurante de su Umwelt. Dicho de otro modo, no hay simplemente coaptación del Innenwelt con el Umwelt, estructuración preformada del mundo exterior en función de las necesidades. Cada animal tiene una zona de conciencia-decimos conciencia en cuanto que hay recepción del mundo exterior en un sistema sensorial-mucho más amplia que lo que podemos estructurar como respuestas preformadas a sus necesidades-pivotes.

En cierto sentido, esto corresponde precisamente a lo que este esquema nos presenta como capa sensible generalizada. El hombre tiene, en efecto, muchas más informaciones sobre la realidad que las que adquiere por la simple pulsación de su experiencia. Pero le falta lo que denomino vías preformadas. El hombre parte absolutamente de nada. Es preciso que aprenda que la madera arde y que no hay que arrojarse al vacío.

No es cierto que el hombre tenga que aprender todo eso, pero, ¿qué sabe de nacimiento? Es ambigüo. Probablemente lo aprende, pero por otras vías que el animal. Tiene ya cierta orientación, cierto conocimiento [connaissance], en el sentido de Claudel, co-nacimiento [co-naissance] de la realidad, que no es otra cosa que las Gestalten, las imagenes preformadas. Admitirlo no sólo es un requisito de la teoría freudiana, sino una exigencia de la psicología animal; hay un aparato de registro neutro que constituye un reflejo del mundo, sea que, como Freud, lo llamemos consciente o no.

En el hombre, empero, esto se presenta con el relieve particular que denominamos conciencia, en la medida en que entra en juego la función imaginaria del yo. El hombre adquiere la visión de ese reflejo desde el punto de vista del otro. Es otro para él mismo. Esto es lo que produce la ilusión de que la conciencia es transparente a sí misma. En el reflejo no estamos; para percibir el reflejo estamos en la conciencia del otro.

Como pueden comprobar, el esquema racional del aparato psíquico propuesto por Freud no está elaborado, y esto es lo ingrato que presenta nuestro discurso de hoy. Se trata del primer aleteo de Freud. Todo es al mismo tiempo grosero, ambigüo y, en ciertos aspectos, redundante; sin embargo, llegará a ser fecundo.

La noción de equivalencia, por ejemplo, es aquí bastarda. Hay necesidades, dice Freud, y estas necesidades impulsan al ser humano a reacciónes destinadas a satisfacerlas. Pues bien, lejos de ser vitalista, lejos de introducírsela por la fuerza en un esquema seudomecanicista, esta noción es, en realidad, energética. Al comienzo hay una cantidad de energía neuronal. La conjunción de esta concepción con la experiencia del sueño producirá, como verán, una sorprendente evolución del esquema.

Sin duda, todo esto les parece estéril y arcaico. Pero para nosotros se trata de aprehender lo que en este esquema anuncia el futuro, y obliga a la concepción de Freud a evolucionar. No es cierto, como pretende hacernos creer Kris, que Freud haya pasado delpensamiento mecanicista al pensamiento psicológico, grosera oposición que nada significa. Freud no abandonó su esquema después: lo elaboró en su teoría del sueño, sin marcar, sin siquiera sentir las diferencias, y dio entonces un paso decisivo que nos introduce en el campo psicoanalítico como tal. No hay conversión de Freud a un pensamiento organopsicológico. Es siempre el mismo pensamiento que continúa. Podría decirse que su metafísica no cambia, sino que Freud completa su esquema haciendo entrar en él una cosa muy diferente: la noción de información.

Sepan dejar en suspenso el pensamiento sobre momentos ingratos, y no olviden que son estos los primeros momentos de un pensamiento creador, cuyo desarrollo conduce mucho más allá.



Del Entwurf a la Traumdeutung

9 de Febrero de 1955

La entropía al pie de la letra. Las paradojas de omega. Todo siempre está ahí. Sueño y síntoma. La conversación con Fliess.

Es ley fundamental de toda sana crítica el aplicar a una obra los mismos principios que ella da a su construcción. Traten, por ejemplo, de entender a Spinoza según los principios que él mismo presenta como los más válidos para la conducción del pensamiento, para la reforma del entendimiento.

Otro ejemplo: Maimónides, personaje que también nos ofrece ciertas claves sobre el mundo. En el interior de su obra hay advertencias expresas en cuanto a la manera en que debe orientarse su búsqueda. Aplicarlas a la propia obra de Maimónides nos permite comprender lo que él mismo quiso decir.

Es, por tanto, una ley de aplicación absolutamente general la que nos impulsa a leer a Freud tratando de aplicar a su propia obra las reglas de comprensión y entendimiento que ella explícita.

Hace tres seminarios comencé a introducirles en la comprensión, con Más allá del principio del placer, de esa x llamada, según los casos, automatismo de repetición, principio de Nirvana o instinto de muerte. Me oyeron mencionar la entropía, y esto no es arbitrario. El propio Freud indica que debe estar hablando de algo de ese género. No se trata de tomar aquí a Freud al pie de la letra: sin embargo, hubo analistas, y de los mejores, que no se privaron de tal ridiculez, especialmente Bernfeld.

Bernfeld es un analista de calidad, que supo descubrir un recuerdo infantil de Freud tras el velo de anonimato bajo el cual éste lo había comunicado a título de recuerdo encubridor. Freud lo presentó de manera camuflada atribuyéndoselo a un paciente, pero el propio texto, no por constataciones biográficas sino por la propia estructura del mismo, permitió a Bernfeld demostrar que éste no podía ser un verdadero diálogo con un verdadero paciente, que se trataba de una transposición, y que el ejemplo debió ser tomado de la vida de Freud, cosa que demuestra asociándolo a dos o tres sueños de La interpretación de los sueños. Quienes han asistido a mi comentario del Hombre de las ratas conocen el pasaje.

En el International Journal of Psycho-analysis de 1931, unos diez años después de la publicación del texto esencial que estamos comentando, Bernfeld presenta, junto con Feitelberg, la comunicación de algo que no sé qué es, que no posee nombre en ninguna lengua, y que constituye una investigación. Se titula: The Principle of Entropy and the

Death Instinct. Estos autores se propusieron estudiar la pulsación paradójica de la entropía en el interior de un ser vivo o, más exactamente, a nivel del sistema nervioso del hombre, comparando la temperatura cerebral con la temperatura rectal. Creyeron encontrar allí el testimonio de variaciones paradójicas, es decir, no conformes con el principio de entropía tal como funciona en física en un sistema inanimado.

Es algo muy curioso de leer, aunque más no sea porque demuestra las aberraciones a que conduce tomar al pie de la letra una metáfora teórica.

Para Freud se trata en realidad de aprehender el comportamiento humano. Con este fin se pregunta si no será conveniente hacer Jugar una categoría análoga a las que utiliza la física. Introduce entonces la dimensión de la entropía, en tanto que ésta se realiza en el acto original de comunicación que es la situación analítica. Es preciso conservar todas estas dimensiones si se quiere entender las afirmaciones de Freud, que no conciernen solamente al ser vivo objetivable en el plano psíquico, sino también a la significación de su comportamiento y, precisamente, en tanto que esa significación entra en juego en esa particular relación que es la relación analítica, que no puede comprenderse sino como una comunicación. Tal es el marco que otorga su sentido a la comparación del instinto de muerte con la entropía. Tomar esta analogía a la letra y traducirla en los términos precisos empleados en física es un contrasentido, tan absurdo como las operaciones de los monos dactilógrafos de Borel. Con harta frecuencia tendremos que denunciar operaciones de monos dactilógrafos entre los analistas.

A través de las cuatro etapas del pensamiento de Freud que he mencionado-jalonadas por el manuscrito inédito cuyo comentario estamos terminando, La interpretación de los sueños la constitución de la teoría del narcisismo y, finalmente, Más allá del principio del placer-, las dificultades y los atolladeros se reproducen en una disposición una y otra vez modificada. Tendremos que seguir de cerca esa suerte de dialéctica negativa, que implica la persistencia de las mismas antinomias bajo formas transformadas, para que de este modo surja la autonomía, el orden propio de aquello que Freud aborda y procura formalizar.

Después de un año y medio de seminario, no pueden ignorar ustedes que dicho orden es el orden simbólico, en sus estructuras propias, en su dinamismo, en el modo particular con que interviene para imponer su coherencia y su economía autónoma al ser humano y a lo que éste vive. En él les designo la originalidad del descubrimiento- freudiano. Para poner esto en imagenes, con destino a aquellos que no comprenden nada, digamos que lo más elevado que hay en el hombre, que no está en el hombre sino en otra parte, es el orden simbólico. A medida que su síntesis va progresando Freud se ve constantemente forzado a restaurar, a restituir ese punto exterior, excéntrico. Ahora trataremos de situar en el texto las etapas de este progreso.

El otro día les hablé del sistema ? ?que representa someramente el arco reflejo, basado en la noción de cantidad y descarga con el mínimo de contenido. Formado en las disciplinas neurológicas, anátomo-fisiológicas y clínicas, Freud no se contenta con el esquema que en esa época ofrece la fisiología positivista, a saber, una arquitectura de reflejos: reflejos superiores reflejos de reflejos, etc., hasta el reflejo de unidad colocado a nivel de las funciones superiores. Y aún habría que poner aquí algo que nuestro amigo Leclaire, en sus buenos momentos, llamaría «el sujeto». Espero que alguna vez se sacará también esto de encima, porque al sujeto nunca se lo debe representar en ninguna parte.

Freud tiene que hacer otra cosa. Hace, no una arquitectura, sino un moderador.

Aquí ya se ha adelantado a la teoría neuronal; precede en dos años a Foster y Sherrington. Su genio se deja ver hasta en el detalle a propósito de ciertas propiedades de la conducción prácticamente ha adivinado lo que se conoce en la actualidad No hay duda: hemos realizado progresos experimentales que confirmaron el funcionamiento de las sinapsis como barreras de contacto, y así es como Freud se expresa ya entonces. Lo importante es que en el curso del acto de descarga interpone un sistema-moderador, un sistema de equilibrio, de filtrado, de amortiguación, el sistema ? . Por otra parte, ¿con qué lo compara? Ven ustedes sobre este esquema, en el interior de un arco espinal, algo que forma una bola: es un ganglio. Pues bien, el psiquismo es para él un ganglio, el cerebro es un ganglio diferenciado, del tipo ganglio simpático o cadena nerviosa en los insectos.

La última vez se percibió una pequeña vacilación en mi diálogo con Valabrega, quien dijo cosas que no eran falsas a propósito del sistema . Freud no puede salir adelante sin introducir el sistema de la conciencia, en cuanto referencia a esa realidad de la cual, hágase lo que se haga, nunca podremos sacar un conejo sin antes haberlo puesto. En Freud, al menos, no se intenta hacerles creer que basta con amontonar unas cuantas cosas para que lo que está arriba sea mucho mejor que cuando estaba abajo.

La experiencia le impone a Freud una reorganización de la estructura del sujeto humano, descentrándola con respecto al yo y enviando la conciencia a una posición sin duda esencial, pero problemática. Diría que el carácter inasequible, irreductible de la conciencia en relación con el funcionamiento del viviente es algo tan importante de comprender en la obra de Freud como lo que nos aportó acerca del inconsciente.

Las complicaciones que crea el sistema de la conciencia reaparecen en cada uno de los niveles de la teorización freudiana. Freud no consigue ofrecer un modelo coherente, y esto no se debe a la existencia del inconsciente. De la mayoría de las otras partes del aparato psíquico puede presentar una concepción coherente, equilibrada, pero cuando se trata de la conciencia siempre se topa con condiciones incompatibles.

Les daré un ejemplo. En uno de sus textos, llamado Complementos metapsicológicos a la teoría de los sueños, que se publicó en la compilación francesa titulada Métapsychologie, explica, poco más o menos, todo lo que sucede en la demencia precoz, la paranoia o los sueños, en términos de investidura y desinvestidura, nociones cuyo alcance en su teoría tendremos que considerar. Estamos convencidos de que siempre es posible componérselas para que una construcción teórica funcione; pero no es así. El aparato de la conciencia tiene propiedades absolutamente específicas, y la coherencia misma de su sistema, el carácter forzoso de su deducción, hacen que Freud tropiece. No se comprende, dice, que este aparato, contrariamente a los demás, pueda funcionar incluso cuando está desinvestido. Con el sistema consciente se entra en la paradoja.

¿Por qué este fracaso? No porque Freud no sepa arreglárselas; tenía todo el tiempo para él. Si no lo consiguió, hay una razón.

Vemos aparecer aquí, por vez primera, la paradoja del sistema de la conciencia: es preciso que, a la vez, esté ahí y no esté. Si se lo hace entrar en el sistema energético tal como se halla constituido a nivel de ? no será más que una parte del mismo y no podrá cumplir su función de referencia a la realidad. Sin embargo, es imperioso que a él pase cierta energía. Pero no puede estar directamente enlazado al aporte masivo del mundo exterior, tal como se lo supone en el primer sistema llamado de la descarga, es decir, del reflejo estímulo-respuesta elemental. Muy por el contrario, es preciso que se halle completamente separado de éste, y que sólo reciba débiles investiduras de energía que le permitan entrar en funcionamiento, de suerte que la circulación se cumpla siempre de ? ?a ? ?es sólo desde ? ?que llegará a ? ?la energía mínima merced a la cual éste, por su parte, puede entrar en vibración.

Por otro lado, a partir de lo que sucede a nivel de ? el sistema ? ?tiene necesidad de información, como dijo la vez pasada Valabrega, de una manera que encontré algo precipitada, pero que no era falsa en sí misma. Sólo puede tomar dicha información a nivel de la descarga del sistema perceptivo.

La prueba de realidad procede así a nivel del psiquismo. Tomemos el ejemplo de una descarga motriz específicamente perceptual. Por obra de la acomodación de la visión, de la fijacion sobre un objeto, en el ojo se producen movimientos. En relación a la alucinación del deseo, que se está formando en el psiquismo, esto es lo que teóricamente debería aportar una puesta a punto: ¿Me fío acaso de mis ojos? ¿Es efectivamente esto lo que miro? Pues bien, justamente la descarga motriz, la parte propiamente motriz en el funcionamiento de los órganos perceptivos, es totalmente inconsciente. Tenemos conciencia de ver e incluso nada nos parece más homólogo a la transparencia de la conciencia que el hecho de que uno ve lo que ve: ver presenta a sí mismo su propia transparencia. Pero, en cambio, no tenemos la menor conciencia, salvo de manera muy marginal, limítrofe, de lo que hacemos de eficaz, activo, motor, en esa localización, en la palpación a distancia que operan los ojos cuando se dedican a ver.

A propósito del sistema ? ?comienza a esbozarse, por tanto, una serie de paradojas. Quise poner esto de relieve porque es el inicio de algo que encontraremos en todos los niveles.

A continuación viene el esquema que hallarán en el capítulo VII de la Traumdeutung, Procesosoníricos.

Aquí, un aporte, algo que va a escalonarse entre el sistema perceptivo y el sistema motor, las diversas capas que constituyen el nivel del Inconsciente. Después, el preconsciente, la conciencia, cuya paradójica distribución pueden ya advertir: ahora está de los dos lados.

El primer esquema intentaba representar verdaderamente un aparato que después se procuraba hacer funcionar. Era un aparato que estaba en alguna parte, con los órganos de percepción, el cerebro y el subcerebro, funcionando como una especie de ganglio autónomo, pautando la pulsación entre las pulsiones internas del organismo y las manifestaciones de búsqueda en el exterior. Se trataba de la economía instintiva del ser vivo en pos de aquello que necesita.

Ahora ya no se trata del aparato. El esquema se vincula con algo mucho más inmaterial. Freud lo dice: a las cosas de las que va a hablar no hay que localizarlas en un lugar. En el texto nos dice que esto debe parecerse a algo. Recuerden lo que el año pasado, durante mis lecciónes sobre la transferencia, les indiqué a propósito de las imagenes ópticas: que no están en ninguna parte. Se las ve en determinado sitio cuando uno está en otro lugar para verlas. De esto se trata.

El esquema de Freud cambió de sentido. Freud traslada a la pizarra la dimensión temporal en cuanto tal, ello está igualmente indicado en el texto. Este esquema que, como ven, conserva la misma ordenación general, prueba entonces que Freud introduce ya en sus categorías dimensiones nuevas y, en particular, cierta dimensión lógica.

Aunque esto sea susceptible de encarnarse en un modelo mecánico, hemos pasado de un modelo mecánico a un modelo lógico.

Antes de referirme al tercer esquema, quisiera recordarles que les prometí hablar de cibernética. ¿Por qué estas máquinas nos sorprenden tanto? Quizá tenga esto algo que ver con las dificultades encontradas por Freud. Pues la cibernética también da lugar a un movimiento de sorpresa, cuando se ve al lenguaje humano funcionando casi por sí sólo y pareciendo ganarnos la partida.

Creemos resolverlo todo diciendo que el que lo puso ahí fue el buen hombre. Nos lo recuerda Lévi-Strauss, siempre lleno de sabiduría ante las cosas nuevas, y siempre dando la impresión de que va a reducirlas a cosas viejas. Por lo general aprecio lo que escribe Ruyer, pero no su libro sobre la cibernética.

En estas máquinas el lenguaje se encuentra por cierto ahí, vibrante. Y no es casual que lo reconozcamos en una cancioncita de la que les expresaré el placer que nos procura. Lo descubrí el otro día en la Sociedad de filosofía.

La señora Favez-Boutonier acababa de efectuar una excelente comunicación sobre psicoanálisis. Dijo lo que esperaba que fuera comprendido por la asamblea filosófica allí reunida. Estuvo, sin duda, demasiado modesta en sus pretensiones, que, sin embargo, se hallaban muy por encima de lo que muchas personas habían logrado entender hasta ese momento. En eso se levanta el señor Minkowski, y dice cosas que le oigo decir desde hace treinta años, cualquiera que sea el discurso al que tenga que responder acerca del psicoanálisis. Había un mundo entre lo que la señora Favez-Boutonier acababa de aportar y lo que él había podido escuchar treinta años atrás sobre el mismo tema de labios de Dalbiez. Sin embargo, Minkowski respondía exactamente lo mismo. No lo estoy cuestionando personalmente: esto ocurre de ordinario en una sociedad científica. ¿Por qué surgió la paradójica expresión máquina de pensar? Yo, que sostengo que los hombres sólo piensan muy rara vez, no voy a hablar de máquinas de pensar; pero, sin embargo, lo que sucede en una máquina de pensar es en promedio de un nivel infinitamente superior a lo que sucede en una sociedad científica. Cuando se le dan otros elementos, ella, la máquina de pensar, contesta otra cosa.

Desde el punto de vista del lenguaje, estas maquinitas nos ronronean algo nuevo, tal vez

una resonancia, digamos que una aproximación. No podemos resolver la cuestión diciendo simplemente que el constructor lo metió ahí. El lenguaje vino de afuera, se entiende, pero no basta decir que fue el buen hombre quien lo puso. Nadie como el psicoanalista puede aportar algo al respecto, palpa a cada instante que el asunto no se resuelve creyendo que quien lo hizo todo fue el geniecito.

Esta es la gran pregunta actual de las ciencias humanas: ¿qué es el lenguaje? Nos preguntamos de dónde viene, qué pasó en las eras geológicas, cómo fue que empezaron a dar vagidos, si empezaron por lanzar gritos al hacer el amor, como creen algunos; cuando ante todo se trata de observar como funciona en la actualidad. Todo siempre está ahí.

Nuestra relación con el lenguaje, hay que abordarla en el nivel para nosotros más concreto, más cotidiano, el de nuestra experiencia analítica.

De esto se trata en el esquema que elabora el sistema introduciendo en él lo imaginario como tal. El pequeño esquema óptico que les mostré el año pasado reaparecerá en la tercera etapa, a nivel de la teoría del narcisismo. Dicho esquema coloca el sistema percepción-conciencia allí donde debe estar, o sea, en el centro de la recepción del yo en el otro, porque toda la referencia imaginaria del ser humano está centrada en la imagen del semejante.

Finalmente, el último esquema nos permitirá dar un sentido a Más allá del principio del placer, y comprender a qué necesidad responde esta obra. Freud la escribió en el momento en que la técnica analítica daba un viraje, y cuando podía creerse que resistencia y significación inconsciente se corresponden como el derecho y el revés, que lo que funciona según el principio del placer en el sistema llamado primario aparece como realidad en el otro, y a la inversa. Se trata, simplemente, del estudio clásico del yo, algo enriquecido con la noción de que en sus síntesis puede incluir muchas cosas. Freud sostiene que no es así, que en el buen hombre no está todo el sistema de significaciónes, que su estructura no es una síntesis de esas significaciónes, todo lo contrario.

Les doy este último esquema para situarlos respecto a lo que Freud quiere aportar con Más allá del principio del placer. Utilizaré algo relaciónado con nuestros recientes modos de transmisión en las máquinas: una válvula electrónica. Todo aquel que haya manipulado radios la conoce: una ampolla tríoda, cuando el cátodo se calienta, los pequeños electrones vienen a bombardear el ánodo. Si hay algo en el intervalo la corriente eléctrica pasa o no según que eso se positivice o se negativice. Puede realizarse a voluntad una modulación del paso de la corriente o, sencillamente, un sistema de todo o nada.

Pues bien, eso es la resistencia, la función imaginaria del yo como tal: a ella está sometido el paso o el no paso de lo que tiene que transmitirse como tal en la acción analítica. Este esquema expresa, ante todo, que si no hubiera interposición, resistencia del yo, efecto de frotación, de iluminación, de calentamiento-todo lo que ustedes quieran-, los efectos de la comunicación a nivel del inconsciente no serían captables. Pero les muestra, sobre todo, que no hay ninguna clase de relación de negativo a positivo entre el yo y el discurso del inconsciente, ese discurso concreto en el cual el yo se impregna y donde cumple su función de obstáculo, de interposición, de filtro. El inconsciente tiene su dinamismo, sus aflujos, sus vías propias.

Puede ser explorado según su ritmo, su modulación, su mensaie propio, con total independencia de aquello que lo interrumpe. En Más allá del principio del placer Freud quiso situar esta función imaginaria del yo.

Hoy no les he dado más que un lineamiento general de un desarrollo que tendremos que seguir paso a paso. Pido a Valabrega que aborde ahora la segunda de estas cuatro etapas.

El señor Valabrega expone los carácteres principales del sueño.

Sr. VALABREGA:-Freud nos dice también que la vivacidad de la alucinación, su intensidad, es proporcional a la cantidad de investidura de la idea en juego. Al contrario de la percepción, lo que condiciona la alucinación es la cantidad. En la percepción, que proviene del sistema ?, la atención hace a la percepción más diferenciada o menos diferenciada.

Proviene del sistema ?

VALABREGA:-No, del sistema ?

Hay que distinguir. Las aportaciones cuantitativas del mundo exterior vienen del sistema ?. El equilibrio del texto indica que todo lo que es percepción y no excitación transcurre, como tal, en el sistema ?

Sr. VALABREGA:-Pero proviene de ?

Porque viene del mundo exterior. No viene de ? ?sino por intermedio de ? .

Sr. VALABREGA: - Desde luego. Además, esto es sólo un paréntesis.

En 1897, Freud todavía no ha avanzado mucho en su propio análisis. Para uso de Anzieu, he encontrado algunas reflexiones sobre los límites del self-análisis. Carta 75: Sólo puedo analizarme a mí mismo apoyándome en conocimientos objetivos, como podría hacerlo con un extraño... El selfanálisis es, rigurosamente hablando, imposible. De lo contrario no habría enfermedad. Como todavía encuentro enigmas en mis casos, el análisis debe detenerse. Así define Freud los límites de su propio análisis: sólo comprenderá lo que haya encontrado en sus casos. Está descubriendo genialmente un camino nuevo-y es éste un

testimonio extraordinariamente preciso por su precocidad-, afirma a la vez que su autoanálisis no es un proceso intuitivo, una localización adivinatoria en el interior de sí mismo y que no tiene nada que ver con la introspección.

Sr. Anzieu:-Freud sabía, antes de tener el sueño de Irma, que los sueños poseían un sentido. Los sueños relatados por sus pacientes tenían un sentido de realización de deseos, y Freud quiso aplicarlo a sí mismo. Este es su criterio de verificación.

Así es.

Sr. VALABREGA:-Lo que está en cuestión no es el sentido del sueño, sino la teoría de la identidad del sueño con el síntoma neurótico.

En la Traumdeutung, Freud insiste sobre el parentesco del sueño con el síntoma neurótico, pero también sobre su diferencia. El proceso del sueño es ejemplar para comprender el síntoma neurótico, pero Freud mantiene una diferencia económica fundamental entre síntoma y sueño. En común sólo poseen una gramática, pero esto es una metáfora, no lo tomen al pie de la letra. Síntoma y sueño son tan diferentes como un poema épico y un trabajo sobre la termodinámica. El sueño permite alcanzar la función simbólica en juego y, en este carácter, es capital para comprender el síntoma. Pero el síntoma siempre está insertado en un estado económico global del sujeto, mientras que el sueño es un estado localizado en el tiempo, en condiciones extremadamente particulares. El sueño no es más que una parte de la actividad del sujeto, mientras que el síntoma se despliega en varios terrenos. Sus procesos son más análogos que idénticos.

El señor Valabrega presenta el análisis del sueno de la inyección de Irma.

En ese momento, la palabra que para Freud polariza, organiza toda su existencia, es la conversación con Fliess. Ella se continúa entre líneas durante toda su existencia como la conversación fundamental. A fin de cuentas, en este diálogo se cumple el autoanálisis de Freud. Por él Freud es Freud, y seguimos hablando aún hoy de Freud. Todo lo demás: el discurso erudito, el discurso cotidiano, la fórmula de la trimetilamina, lo que se sabe, lo que no se sabe, todo el fárrago se sitúa a nivel del yo. Tanto puede ser un obstáculo como indicar el paso de algo que se está formando, es decir, ese vasto discurso a Fliess que toda la obra de Freud constituirá después.

La conversación de Freud con Fliess, la palabra fundamental, entonces inconsciente, es el elemento dinámico esencial. ¿Por qué es inconsciente en ese momento? Porque desborda infinitamente lo que ambos, como individuos, pueden entonces aprehender en ella conscientemente. Después de todo, no son más que dos incipientes científicos, como el resto, cambiando ideas más bien chifladas.

El descubrimiento del inconsciente, que en el momento de su surgimiento histórico se muestra en su plena dimensión, consiste en que el alcance del sentido desborda infinitamente los signos manipulados por el individuo. El hombre produce siempre muchos más signos de lo que cree. De esto se trata en el descubrimiento freudiano: de un nuevo sentimiento del hombre. El hombre, a partir de Freud, es eso.



La censura no es la resistencia

16 de Febrero de 1955

El mensaje como discurso interrumpido, y que insiste. El Rey de Inglaterra es un imbecil. Freud y Fechner.

La *Traumdeutung* no presenta únicamente la teoría del sueño: en ella encontramos la segunda elaboración hecha por Freud del esquema del aparato psíquico. Con la primera, puso punto final a sus trabajos de neurólogo. La segunda corresponde a su avance por el terreno particular de las neurosis y por lo que llegará a ser el campo propio del análisis.

Se trata, pues, del sueño, pero también, como trasfondo, del síntoma neurótico, cuya estructuración resulta ser la misma: pone en juego la estructura del lenguaje en general y, en particular, la relación del hombre con el lenguaje. Mi comentario va a demostrarlo, atestiguando así que los términos que utilizamos para volver a entender la obra de Freud, están incluidos en ella.

Queremos aplicar a la elaboración del pensamiento de Freud el mismo modo de interpretación que Freud emplea para lo que acontece en el orden psíquico. Queremos ver qué se va revelando en la construcción, realizada ante nuestra vista, de la segunda etapa del aparato psíquico. Valabrega y yo mismo hemos señalado las carácterísticas de los sistemas (signo griego) ??? , así como sus impases, muy bien percibidos por Freud. En relación a esos sistemas, en la segunda elaboración del aparato psíquico algo se desplaza, se corre.

Los invito a releer el sueño de Irma. Ya el año pasado, para ilustrar la transferencia, les hice leer y explicar alguna de sus etapas. Reléanlo a propósito de lo que estamos haciendo ahora, esto es, intentar comprender qué quiere decir automatismo de repetición, dar un sentido a esta expresión y, para ello, advertir a qué duplicidad de relaciones entre lo simbólico y lo imaginario nos vemos llevados.

El esquema de la vez pasada, de la lámpara tríoda, les presentó ya el sueño de Irma bajo una luz muy diferente. En su manuscrito, Freud reduce los temas a cuatro elementos, dos conscientes y dos inconscientes. Hemos indicado ya cómo debían entenderse los dos elementos inconscientes: uno es la revelación de la palabra creadora que se produce en el diálogo con Fliess, y el otro es el elemento transversal, iluminado por esa corriente en su paso. Lo que en este sueño se despliega de una manera casi inconsciente, es la cuestión de las relaciones de Freud con una serie de imagenes sexuales femeninas, todas ellas combinadas con ese aspecto tensional que tienen sus vínculos conyugales. Pero más llamativo todavía es el carácter esencialmente narcisista de todas esas imagenes femeninas. Son imagenes cautivantes, y todas ellas están en determinada relación narcisista con Freud. Cuando el médico la percute, Irma siente un dolor en el hombro, y Freud señala que él padece de reumatismo en el hombro.

Todo esto dicho siempre de un modo que nos maravilla y nos permite ver más allá de lo que en ese momento el propio Freud era capaz de distinguir. Porque Freud es un observador excepcional, verdaderamente genial. Lo que nos dejó siempre contiene, para orientarnos, más material-como apresuradamente decimos-del que él mismo conceptualizó, caso éste excepcional en la historia de la literatura científica.

El señor Valabrega inicia el comentario de «Psicología de los procesos oníricos», capítulo VII de La interpretación de los sueños.

Hay dos breves frases que, desde el punto de vista que estamos desarrollando, merecen ser destacadas. En el momento en que Freud vuelve a discutir todas las construcciónes realizadas en los capítulos precedentes en relación con la elaboración del sueño, y que constituyen la armazón de la Traumdeutung, dice repentinamente que a propósito de los sueños cualquier objeción puede ser elevada, incluso la de que a lo mejor el sueño no es más que sueño de un sueño.

Nuestro error consistiría entonces en tratar como un texto sagrado lo que apenas sería improvisación arbitraria, edificada de prisa y en un momento de confusión.

Detengámonos un poco en esta metáfora, porque en Freud las metáforas son preciosas: en efecto, él trató al sueño como un texto sagrado. Un texto sagrado se interpreta según leyes muy particulares, y todos sabemos que a veces esas interpretaciones sorprenden. También es preciso conceder a la palabra texto toda su importancia. Aquí nos acercamos realmente a lo que Valabrega trata de mostrarles: en el momento de hablar del proceso onírico, Freud encara la cuestión del olvido.

Pues bien, la degradación, incluso el olvido del texto del sueño importan tan poco, nos dice Freud, que aunque de él no quedara más que un sólo elemento, un elemento del cual se duda, la puntita de un fragmento, la sombra de una sombra, podemos seguir adjudicándole un sentido. Es un mensaje.

Su degradación no es obra del azar, no está ligada a una especie de amortiguación, de borradura, de ahogo del mensaje en el ruido de fondo. El mensaje no se olvida de un modo cualquiera. Devolvamos a esa famosa censura, excesivamente olvidada, toda su frescura y lozanía: una censura es una intención.

Es carácterístico de la argumentación de Freud el invertir la carga de la prueba: «En los elementos que se me objetan, los olvidos y las degradaciones del sueño, sigo viendo un sentido, y hasta veo un sentido más. Cuando interviene el fenómeno del olvido. mayor es mi interés. También en él encuentro una parte del mensaje. Agrego esos fenómenos negativos a la lectura del sentido, les reconozco también la función de mensaje». Freud no se limita a descubrir esta dimensión sino que incluso, tomando partido, la aisla y no quiere tener en cuenta nada más.

Se le objeta que habla de sueños de deseo pero que existen sueños de angustia, sueños de autocastigo. Una de las fases de su respuesta consiste en decir que, por supuesto, hay sueños de angustia, pero lo que funciona para que haya angustia no es nada diferente de lo que provocaría angustia durante la vigilia. A Freud no le interesa la totalidad de lo que hay en el sueño, sino únicamente el elemento semántico, la transmisión de un sentido, una palabra articulada, eso que él llama pensamientos, Gedanken, del sueño.

Lo que a Freud le interesa, y en ningún sitio es más evidente que en la primera parte de este séptimo capítulo, es el mensaje como tal, y podemos decir más: el mensaje como discurso interrumpido, y que insiste. Aquí está lo que nos mantiene tan cerca del problema que ahora nos ocupa: ¿Qué es el más allá del principio del placer? ¿Qué es el automatismo de repetición?

En este texto no se le puede dar a la palabra Gedanken un sentido psicológico. Freud lo repite en tres o cuatro pasajes: no nos imaginemos que todas nuestras explicaciones son lo ya conocido en lo psíquico; estos fenómenos pertenecen a un orden muy distinto del orden psicológico.

Veamos un ejemplo cuyo carácter extremado lo hace más significativo, el de la dama a quien de su sueño sólo le queda una palabra: canal. Freud nos demuestra, a propósito de este caso, cómo entiende él la interpretación de los sueños.

¿Qué puede ser el recuerdo de algo tan borrado, un recuerdo de un recuerdo? Y, en términos más generales, cuando recordamos un sueño, ¿recordamos en verdad algo a lo que podamos referirnos cual si fuese un pensamiento?; después de todo, no sabemos si no es éste el prototipo de la ilusión de la memoria. Esto no perturba a Freud, no le importa; lo que le ocupa no pertenece al campo de los fenómenos psicológicos. ¿Nos acordamos de un sueño como si fuera un acontecimiento que existió y que podemos situar en alguna parte? La cuestión es literalmente insoluble. Los filósofos siempre se interesaron en ella: ¿por qué la experiencia del dormir no es tan importante, auténtica, como la de la vigilia? Si alguien sueña todas las noches que es una mariposa, ¿es legítimo decir que sueña que es una mariposa? A Freud poco le importa.

Este realismo psicológico, esta búsqueda de una subjetividad esencial no lo retiene. Para él, lo importante no es soñar que uno es una mariposa, sino lo que el sueño quiere decir, lo que quiere decirle a alguien. ¿Quién es ese alguien? Todo el problema está ahí.

Con esta dama Freud ya sostuvo una plática, y el sueño no es sino su continuación. En apariencia ella ha admitido muchas de las elaboraciones de Freud, pero lo que quiere decirle en el sueno está demostrado por sus asociaciones. Busque, busque, señora. Y, finalmente, ella hace oír un cuentito humorístico antiinglés. Entre lo sublime y lo ridículo no hay más que un pasoSí, el Paso de Calais. Ella quiere decir: Todas sus historias son sublimes, pero un tanto ridículas, basta una nada para que den risa.

No estamos diciendo que esto sea o no legítimo; comentamos a Freud, e intentamos aprehender la función del sueño en tanto inconsciente. Una de las dimensiones del deseo del sueño es hacer pasar una cierta palabra. A Freud siempre le basta con poner esto en evidencia para ratificar el hecho de que su teoría se confirma. No le hace falta llegar hasta el recuerdo infantil ni pensar en la regresión. ¿Por qué le es necesaria a Freud la teoría de la regresión? El paso siguiente lo demostrará. Por ahora concluimos que Freud sólo queda satisfecho, sólo reencuentra su camino y estima habernos demostrado lo que nos quería demostrar, cuando puede mostrarnos que el deseo principal de un sueño era hacer pasar un mensaje.

Sr. VALABREGA:-Por consiguiente, el olvido del sueño es el obstáculo.

No es el obstáculo, forma parte del texto. La duda, por ejemplo, en su perspectiva, es casi una emphasis; no hay palabra equivalente en francés, habría que decir subrayado. La duda no le interesa como fenómeno psicológico y, en relación al sueño, ¿es acaso un fenómeno psicológico?

Hay que interpretar el fenómeno de la duda, dice Freud, como una parte del mensaje. Si el sujeto duda, piensan ustedes, es que hay resistencia, pero no hablemos por ahora de resistencia. La duda forma parte del mensaje. Cuando el sujeto les dice que duda, deben considerar que está atrayendo la atención sobre el hecho de que es un elemento particularmente significativo del sueño. La duda es una connotación privilegiada en este famoso texto sagrado, ¿de acuerdo?

VALABREGA:-Sí... Pero sin embargo, Freud subraya la palabra resistencia cuando dice: Todo obstáculo a la interpretación proviene de la resistencia, Widerstand, psíquica.

No del todo. ¿Leyó usted también la notita? Si el padre del paciente muere mientras éste se halla en análisis-dice uno sin embargo no va a pensar que lo hizo morir únicamente para interrumpir su análisis, esto último es una resistencia. Clasificamos todo lo que se opone a la interpretación como una resistencia: es una cuestión de definición. También vamos a interpretar esto en relación al hecho de que favorezca o no el progreso del trabajo de interpretación, es decir, el paso del mensaje. Admitan ustedes que esta generalización del tema de la resistencia nos permite pensar que Freud no la incluye en un proceso psicológico. La resistencia sólo adquiere valor en relación al trabajo. De ningún modo se la enfoca desde el ángulo de las propiedades psíquicas del sujeto.

La resistencia existe, desde luego. Sabemos que hay frotamientos imaginarios o psicológicos, que obstaculizan lo que Freud denomina el fluir de los pensamientos inconscientes. La notita apoya lo que estoy diciendo, que la resistencia no es considerada

como interna al sujeto, en un plano psicológico, sino únicamente en relación con el trabajo de interpretación.

Sr. VALABREGA:-La Widerstand es también la censura.

No, precisamente no es la censura.

Sr. VALABREGA:-Pero sí, señor.

No, no es la censura. La censura no se sitúa en el mismo nivel que la resistencia. Ella forma parte del carácter interrumpido del discurso.

Siento que hemos llegado a una discrepancia esencial y que por su parte hay cierta incomprensión. Tendré que proponer algo ilustrativo.

En sentido propio, la resistencia del sujeto está ligada al registro del yo, es un efecto del yo. En este capítulo aparece instituida como una x que designa todo aquello que detiene el trabajo analítico, sea psicológico o no, provenga de la realidad o del azar. La censura no tiene nada que ver con la resistencia, ni en el primer sentido ni-con mucha mayor razón-en el segundo.

Esto trae aparejado el problema de lo que denominamos el superyó. Les hablé de discurso interrumpido. Pues bien, una de las formas más llamativas del discurso interrumpido es la ley en tanto incomprendida. Por definición, se supone que nadie ignora la ley, pero ella siempre es incomprendida pues nadie la capta en su totalidad. El hombre primitivo, que está capturado en las leyes del parentesco, la alianza, el intercambio de mujeres, por más sabio que sea nunca tiene una visión total de aquello que lo captura en ese conjunto de la ley. Lo que es censura siempre está ligado a aquello que, en el discurso, se vincula con la ley en cuanto incomprendida.

Esto les parecerá un tanto complejo, trataré de ilustrarlo.

Hay un librito pornográfico escrito por un nombre eminente en la literatura, miembro ahora de la Academia Goncourt: Raymond Queneau. En este libro, uno de los más encantadores que podamos leer, una joven mecanógrafa que se verá envuelta en la revolución irlandesa y en muy escabrosas desventuras, estando encerrada en el excusado hace un descubrimiento semejante en todos sus puntos al del padre Karamazov.

Como ustedes saben, Iván, hijo de Karamazov, conduce a éste por las audaces avenidas en las que se interna el pensamiento de un hombre culto y, en particular, dice: Si Dios no existe...-Si Dios no existe, dice el padre, entonces todo está permitido. Noción a todas luces ingenua, porque bien sabemos los analistas que si Dios no existe, entonces ya nada está permitido. Los neuróticos nos lo demuestran todos los días.

La mecanógrafa, encerrada en el excusado, hace un descubrimiento que para un súbdito de Su Majestad es aún mucho más impresionante. Acaba de producirse un hecho que ha perturbado el mantenimiento del orden en Dublín, el cual le sugiere una duda que desemboca en la fórmula siguiente: Si el rey de Inglaterra es un imbécil, entonces todo está permitido. Desde ese momento su aventura entera-los acontecimientos la ayudan-muestra que ya no se negará nada. El libro debería titularse: Somos siempre demasiado buenos con las mujeres.

En efecto, para los súbditos de Su Majestad británica-esta es la hipótesis, no piensen que estoy calumniando a nuestros aliados ingleses-, es muy importante no se diga que el rey de Inglaterra es un imbécil. Lo cual puede expresarse, por ejemplo, en la siguiente ley: todo hombre que diga que el rey de Inglaterra es un imbécil será decapitado. Síganme con atención. ¿Qué resultará de todo esto?

A ustedes les parece muy gracioso, pero quiero que les parezca trágico. Y quiero mostrarles que toda ley semejante, toda ley primordial, que como tal implica la indicación de la pena de muerte, implica al mismo tiempo, por su carácter parcial, la posibilidad fundamental de ser incomprendida. El hombre está siempre en posición de no comprender nunca por completo la ley, porque ningún hombre puede dominar en su conjunto la ley del discurso.

Si está prohibido decir que el rey de Inglaterra es un imbécil, bajo pena de quedarse sin cabeza, no lo diremos, y por este sólo hecho terminaremos no pudiendo decir un montón de otras cosas; o sea todo aquello que revele la clamorosa realidad de que el rey de Inglaterra es un imbécil.

Está probado: el rey de Inglaterra es un imbecil.Hemos tenido ejemplos. Y un rey de Inglaterra que no era un imbécil fue conminado inmediatamente a abdicar. Se distinguía de los demás en que se caía del caballo y pretendía casarse con la mujer que amaba, lo cual mostraba obviamente que no era un imbécil; pues bien: fue inmediatamente obligado a llevar sus consideraciones íntimas a otra parte. ¿Qué quiere decir esto? ¿Basta con no ser un imbécil para salvarse? Es un error: tampoco basta con eso. No estoy afirmando que el rey de Inglaterra tuvo razón en someterse a la abdicación porque no era un imbécil. Pero es un paréntesis.

Vemos, pues, que todo lo que en el discurso es coherente con esa realidad de que el rey de Inglaterra es un imbécil, queda en suspenso. El sujeto se ve en la necesidad de tener que eliminar, que extraer del discurso todo aquello que está relaciónado con lo que la ley prohibe decir. Esa prohibición como tal, es empero totalmente incomprendida. A nivel de la realidad nadie puede comprender por qué, si esa verdad; le cortarán la cabeza; nadie advierte dónde se sitúa el hecho mismo de la interdicción. Por consiguiente, ya no puede suponerse que alguien que dice lo que no se debe decir y que piensa que todo está permitido podrá anular pura y simplemente la ley en cuanto tal.

Espero lograr que sientan ustedes este último resorte inexplicado, inexplicable, del que se sostiene la existencia de la ley. La cosa dura(10) que encontramos en la experiencia analítica es que hay una ley. Y esto es lo que nunca puede estar completamente logrado,

en el discurso de la ley: ese último término explica que hay una.

¿Qué se produce en esta hipótesis? El súbdito del rey de Inglaterra tiene muchas razones para querer expresar cosas directamente conectadas al hecho de que el rey de Inglaterra es un imbécil. Digamos que esto ocurre en sus sueños. ¿Qué sueña este súbdito? Puesto que se trata de algo difícilmente expresable, no sólo debido a que el rey de Inglaterra es un imbécil sino por todo lo que esto implica, por todo lo que hace que no pueda ser otra cosa que un imbécil, la estructura toda del régimen y, más allá, la connivencia universal de la imbecilidad del reino de Inglaterra. Pues bien, el súbdito sueña que lo han decapitado.

Aquí no hay necesidad de hacerse preguntas sobre váyase a saber qué masoquismo primordial, la autopunición o el deseo de castigo. En este caso, el hecho de que lo hayan decapitado quiere decir que el rey de Inglaterra es un imbécil. La censura es eso. Es la ley en tanto incomprendida.

A nivel del sueño, no hay más que un problemita pueril: ¿por qué sueña uno que tiene cortada la cabeza? ¿Por qué esto los divierte tanto? Piensen que ninguno de los súbditos del reino donde reina la imbecilidad tiene nunca muy sólida la cabeza sobre los hombros. Esto se expresa mediante un síntoma.

Lo que les estoy contando parece una pequeña fábula, pero conocí a un sujeto cuyo calambre de escritor estaba ligado a algo que su análisis reveló: la ley islámica en la que había sido educado disponía que al ladrón le fuera cortada la mano. Y esto nunca lo pudo tragar. ¿Por qué? Porque a su padre lo habían acusado de ladrón. La niñez del sujeto transcurrió en una especie de profunda suspensión respecto de la ley coránica. Toda su relación con su medio original, el sostén, el orden, los cimientos, las coordenadas fundamentales del mundo quedaron obstruidos, porque había una cosa que él se negaba a comprender: por qué si alguien era ladrón le tenían que cortar la mano. Por esta razón además, y precisamente porque no la comprendía, este sujeto tenía cortada su propia mano.

La censura es eso, en tanto que para Freud, en el origen, se produce a nivel del sueño. El superyó es eso, en la medida en que aterroriza efectivamente al sujeto y construye en él síntomas eficaces, elaborados, vividos, continuados, síntomas que se encargan de representar el punto en que la ley no es comprendida por el sujeto, pero sí actuada por él. Los síntomas se ocupan de encarnarla como tal, le dan su aire de misterio.

No se trata de la relación narcisista con el semejante; se trata de la relación del sujeto con la ley en su conjunto, en tanto que nunca puede haber relación con la ley en su conjunto, ya que a la ley nunca se la asume por completo.

Censura y superyó deben ser situados en el mismo registro que la ley. Es el discurso concreto, no sólo en cuanto domina al hombre y hace surgir toda clase de fulguraciones, cualquier cosa, todo lo que sucede, todo lo que el discurso es, sino además en cuanto proporciona al hombre su mundo propio, ese que, con mayor o menor exactitud, llamamos cultural. La censura se sitúa en esta dimensión, y ven ustedes en qué se distingue de la resistencia. La censura no se halla ni a nivel del sujeto ni a nivel del individuo, sino a nivel del discurso, en la medida en que, como tal, éste forma por sí sólo un universo completo, y al mismo tiempo posee algo irreductiblemente discordante en todas sus partes. Basta una nada, una nimiedad, para que estén encerrados en el retrete, o haber tenido un padre erróneamente acusado de vaya a saber qué crimen, para que de pronto la ley se les presente bajo una forma desgarrante. Es eso, la censura, y Freud jamás confunde Widerstand y censura.

Sr. VALABREGA:-Alfinal de este párrafo, Freud establece que el olvido del sueño es intencional, y aquí encontramos la teoríapsicoanalítica del olvido. Freud reemplaza la explicación de la formación del sueño por descarga de tensión, tal como aún se refería a ella en el texto del Entwurf, por la idea de que el dormir disminuye la censura y permite, además, eludir la resistencia. Tal vez subsista aún cierta confusión entre ambos conceptos, pero...

Pero aquí es verdad, pues se trata de introducir la psicología del dormir. Hasta entonces Freud no se ha ocupado del dormir, pero ahora le es preciso invocar su dimensión original. Hay una relación esencial entre el yo y el dormir. En el dormir, el yo no tiene la misma actitud que en el estado de vigilia. Cuando elabore la teoría de la libido, Freud supondrá que hay entonces retiro de la libido y reinvolución en el yo. Sólo en esta medida pueden ser eludidas, traspasadas o filtradas sus resistencias me refiero a la resistencia del yo, la resistencia ligada al yo, que es sólo una pequeña parte de la resistencia-, y se modifican las condiciones en las cuales se produce un fenómeno que suponemos permanente, a saber: la prosecución del discurso. ¿Qué significan estos dos capítulos sino que el discurso del sueño es coherente con el discurso de la vigilia? Freud siempre refiere el uno al otro: ¿Tomando en cuenta lo que dice el sujeto en la vigilia, qué dice en su sueño? Toda la dialéctica de este capítulo se sostiene en esta relación. Los vínculos, las diferencias, todos los procesos hasta allí no vistos, ignorados, que son el objeto propio de la Traumdeutung, se establecen en este nivel.

Sr. VALABREGA: Por consiguiente, Freud enlaza de una manera dinámica resistencia y disfraz. Escribe, por ejemplo, que bajo la presión de la censura..., emplea también la expresión resistencia de censura...

Prueba de que no son lo mismo. De lo contrario, no tendría que decir resistencia de censura. La censura está en el mismo nivel que la transferencia. Hay una resistencia de censura como hay una resistencia de transferencia. Aquí se trata de la censura y de la transferencia en tanto que se oponen al trabajo analítico. Cuando dos palabras son equivalentes, como la palabra color y la palabra color, nadie dice color de color.

Intervenciones durante la exposición del señor Valabrega.

La noción sentada por Fechner en su psicofísica produjo en Freud un verdadero impacto. La psicofísica de Fechner no pertenece en absoluto a la dimensión psicologizante

elemental en que la inscribe su vulgarización. El rigor de su posición lo lleva a suponer que, puesto que existe paralelismo entre conciencia y dominio mensurable en física, al menos virtualmente, en lo abstracto, es preciso extender la posibilidad de fenómenos de conciencia mucho más allá de los seres animados Lo cual demuestra que las ideas, incluso cuando se introducen primero como hipótesis válidas, llevan a sus autores mucho más lejos, lejos de la rutina. Su evocación por parte de Freud no es una simple expresión de estilo, una feliz analogía. Freud nunca hace cales cosas. Freud no es Jung. No se entretiene buscando todas las resonancias. Cuando pone algo en su texto, siempre es de extremada importancia. Y si le manifiesta a Fliess, en una carta, qué revelación constituyó para él ese pasaje donde Fechner dice que no se puede concebir al sueño sino como situado en otro lugar psíquico, es preciso conceder a esta noción todo su sentido.

Esto es, precisamente, lo que les estoy diciendo: el lugar psíquico en cuestión noes psíquico; es, simplemente, la dimensión simbólica, que pertenece a otro orden; hay en Angelus Silesius un juego de palabras entre Ort y Wort, sobre el que volveremos. Decir que el sueño se coloca en otro lugar psíquico equivale a decir que no se inscribe simplemente en el paréntesis del dormir. Se sitúa y define en un lugar diferente, gobernado por otras leyes locales: el lugar del intercambio simbólico, que no se confunde, aunque se encarne en ella, con la dimensión espacio-temporal en la que podemos situar la totalidad de los comportamientos humanos. Las leyes estructurales del sueño, como las del lenguaje, se inscriben en otra parte, en otro lugar, lo llamemos o no psíquico.

Sr. VALABREGA: - Pasemos al esquema de las páginas 442-443, cuya particularidad esencial es la de estar orientado como el aparato reflejo. Freud explica que esa orientación proviene de la exigencia de explicar los procesos psíquicos según el modelo de los procesosreflejos.

Espere un poco. Como usted hace notar, Freud justifica la introducción de dicha orientación enganchándose, retroactivamente en su aparato reflejo. Después de todo, dice, es una propiedad del aparato reflejo el que las cosas sigan un sentido único. Pero lo notable es que sólo en este preciso momento ponga tal hecho de relieve. Hasta entonces, con respecto a estos tres aparatos, (signos griegos), había en juego fenómenos de equilibrio que debían considerarse reversibles: al equilibrio siempre se vuelve, desde adelante o desde atrás. Pero de pronto hay que saber reparar en ello Freud introduce la noción de que las cosas se producen en una sucesión determinada e irreversible. La palabra irreversible no aparece aquí, pero queda suficientemente indicada para mi gusto y espero que también el de ustedes por la expresión Zeitlichfolge, serie temporal, y Richtung. Esto no es todo; en el mismo momento en que introduce la sucesión temporal, Freud se ve llevado, por razones de coherencia interna, conceptual, a hablarnos exactamente de lo contrario, a saber, de esa cosa paradójica que se llamará regresión y que ejercerá una influencia tan dominante en el desarrollo del pensamiento psicoanalítico.

Observo de paso que anoche, en la conferencia de Schweich, se trataba de esto: nosotros que avanzamos por terrenos aún desconocidos, como el de las psicosis, ¿cómo debemos entender la noción de regresión? ¿Qué sentido darle al hecho de que un sujeto haya regresado al estadio oral?

Freud se interna en una serie de antinomias, y la siguiente no es la menor de ellas: cuanto más se vincula al deseo con su raíz biológica, con el impulso biológico, mayor es su tendencia a manifestarse en forma alucinatoria. Reconozcan que hay aquí una paradoja. Más adelante encontramos, por ejemplo, la fórmula de que el sueño nos revela una suerte de estado primitivo de la humanidad. Es decir que el hombre primitivo, si es cierto que sus medios de subsistencia fueron más escasos que los nuestros, se habría alimentado soñando. Por lo demás, tuvimos que tragarnos muchas otras cosas sobre los primitivos, que tenían un pensamiento prelógico, por ejemplo. No son cosas que debamos creer a pie juntillas.

En síntesis, la explicación del sueño por la regresión lleva a Freud a contradicciónes fundamentales en todos los planos, y debe enfrentar tantas objeciones como formas da a dicha regresión. Le es preciso encontrar una suerte de plano perceptivo primitivo, habla entonces de una regresión tópica; de donde surge la pretendida forma alucinatoria que adquiere, en determinadas condiciones, el deseo. Pero el circuito neuronal no puede seguir más que un sentido, la propagación de la excitación nerviosa nunca es retrógrada. La regresión tópica suscita, pues, muchas dificultades. La regresión temporal, formal, produce igualmente las mayores antinomias.

Esta lectura nos indica el sentido en que tuvo ulteriormente que progresar el pensamiento de Freud. La teoría del yo, por ejemplo, articulada en 1915 a partir de la libido narcisista, resuelve los problemas que las diferentes formas de la regresión plantean en este esquema.

Tal será el objeto de nuestro próximo seminario, dentro de quince días. Adviertan ustedes las limitadas condiciones en que podemos hacer un uso legítimo de los términos resistencia, censura y regresión.



Los aprietos de la regresión

2 de Marzo de 1955

¿Quién es el sujeto? Paradojas de los esquemas freudianos. Percepción y alucinación. Función del ego.

Retomamos hoy el hilo de nuestro comentario sobre la séptima parte de La interpretación de los sueños. Nuestro propósito es integrarlo en la línea general que desarrollamos: comprender qué significa el progreso del pensamiento de Freud, en lo tocante a lo que podemos llamar los fundamentos primeros del ser humano tal como se lo descubre en la relación analítica, y ello a fin de explicar el último estado del pensamiento de Freud, que se expresa en Más allá del principio del placer.

La vez pasada habíamos llegado al primer párrafo de la Psicología de los procesos oníricos, que se refiere al olvido de los sueños. Esto me incitó, como resultado de una discrepancia surgida con motivo de cierta corrección por mí ap ortada a los comentarios de Valabrega, a precisar en una pequeña fábula la diferencia existente entre censura y resistencia, censada y resistencia de censura. La resistencia es todo lo que se opone, en sentido general, al trabajo analítico. La censura, una calificación especial de esa resistencia.

La cuestión, para nosotros, es saber dónde se sitúa el sujeto de la relación analítica. Desconfiemos de la actitud ingenua: el sujeto... pues claro, ¡es él! Como si el naciente fuera algo unívoco, como si el propio analista se redujera a una cierta suma de carácterísticas individuales. ¿Quién es el sujeto? Esto es la pregunta que aquí manejamos en todas sus manifestaciones, en las antinomias que revela. La seguimos por todos los puntos en que ella se refleja, se refracta, estalla. Esperamos así hacer sentir el punto en que se sitúa exactamente, y que no puede ser atacado de frente, porque hacerlo implicaría vérselas con las raíces mismas del lenguaje.

En esta perspectiva, fíjense en una de esas cosas a las que no se les presta atención, una breve nota incluida en la armazón del edificio freudiano.

Otra complicación que la de saber por qué el preconsciente ha rechazado y sofocado el deseo que pertenece al inconscientc- mucho más importante, profunda y que el profano no toma en cuenta, es la siguiente: una realización del deseo debería ser, por cierto, causa de placer, pero ¿para quién ? (como ven, esta pregunta ¿para quién ? no es nuestra, no la inventó mi alumno Leclaire). Para aquel, naturalmente, que tiene ese deseo. Pues bien, sabemos que la actitud del soñante para con sus deseos es absolutamente peculiar. Los rechaza, los censura, en suma, de ellos no quiere saber nada. Su realización no puede, por consiguiente, procurarle placer, todo lo contrario. Y la experiencia muestra que lo contrario, aún no explicado, se manifiesta bajo forma de angustia. En su actitud frente a los deseos de sus sueños el soñante parece, así, estar compuesto por dos personas, reunidas empero por una íntima comunidad.

Aquí tienen un breve texto que entrego preliminarmente a vuestra meditación, porque expresa con claridad la idea de un descentramiento del sujeto. Es una formulación propedéutica, no es una solución. Decir que hay otra personalidad sería cosificar el problema; además, no se esperó a Freud para formularlo: un señor llamado Janet, trabajador no carente de mérito aunque eclipsado por el descubrimiento freudiano, creyó advertir, en efecto, que en ciertos casos se producía en el sujeto un fenómeno de doble personalidad, y con eso se quedó, porque era psicólogo. Para él se trataba de una curiosidad psicológica, o de un hecho de observación psicológica lo que es equivalente , historiolae, decía Spinoza, episodios menores.

Por su parte, Freud no nos presenta las cosas bajo la forma de un episodio menor; él plantea el problema en su punto esencial: ¿qué es el sentido? A esto y no a otra cosa se refiere cuando dice los pensamientos.

Hay que precisar: cuál es el sentido del comportamiento de nuestro prójimo, cuando estamos con él en esa relación tan especial que Freud inauguró en su abordaje de las neurosis. ¿Ha de buscarse la respuesta en los rasgos excepcionales, anormales, patológicos del comportamiento del otro? No es lo que hace Freud. El busca la respuesta haciendo la pregunta donde el sujeto mismo puede hacérsela: analiza sus propios sueños. Precisamente porque habla de sí mismo, pone en evidencia que otro y no él mismo habla en sus sueños. Esto mismo nos confía la nota. Otro, aparentemente, un segundo personaje está en relación con el ser del sujeto. Esta es la pregunta que se plantea, del principio al fin, en la obra de Freud.

Piensen en el pequeño Entwurf de los comienzos. Vimos que sin abandonar el lenguaje atomístico, a cada instante Freud se sale de él pues plantea el problema de las relaciones entre el sujeto y el objeto y lo hace en términos notablemente originales. ¿En qué reside la originalidad de este trazado del aparato psíquico humano? En que en realidad se trata del sujeto.

Lo que aquí distingue a Freud de todos los autores que escribieron sobre el tema, e incluso del gran Fechner a quien sin cesar se refiere, es la idea de que el objeto de la búsqueda humana nunca es un objeto de reencuentros en el sentido de la reminiscencia. El sujeto no vuelve a hallar los carriles preformados de su relación natural con el mundo exterior. El objeto humano se constituye siempre por la mediación de una primera pérdida. Nada fecundo le sucede al hombre sino por la mediación de una pérdida del objeto.

Pienso que no se les escapó un rasgo que hemos destacado a! pasar, pero que tal vez creyeron era sólo un detalle: el sujeto siempre tiene que reconstituir el objeto, busca reencontrar su totalidad a partir de quién sabe qué unidad perdida en el origen. Esta simbólica construcción teórica sugerida a Freud por los primeros descubrimientos sobre el sistema nervioso, en la medida en que son aplicables a su experiencia clínica deja ya presagiar lo que sin duda merece ser llamado alcance metafísico de su obra. Lo cual nos prueba que al retamar siempre la pregunta de Freud, ¿qué es el sujeto?, estamos bien encaminados.

Lo que el sujeto hace tiene un sentido: habla a través de su comportamiento, como a través de sus síntomas, como a través de todas las funciones marginales de su actividad psíquica. Como saben, la psicología de la época consideraba equivalentes los términos conciencia y psiquismo, y Freud muestra en todo momento que esto es precisamente lo problemático. Nos lo hace presente en ese pequeño esbozo del aparato psíquico con el que prácticamente hemos terminado. No hay que confundir, dice, al abordar la elaboración psicológica de los procesos del sueño, proceso primario con inconsciente. En el proceso primario, aparecen a nivel de la conciencia toda clase de cosas: se trata de saber por qué son ésas las que aparecen. De la idea, del pensamiento del sueño tenemos conciencia, por supuesto, ya que si no nada sabríamos de su existencia. Por necesidad de la teoría es menester que cierta cantidad de interés se haya dirigido a lo que es inconsciente. Y, sin embargo, lo que motiva y determina esa cantidad está en otra parte, de la que no somos conscientes. A ese objeto también tenemos que reconstruirlo.

Esto ya lo vimos aparecer con respecto al sueño de la inyección de Irma y al primer esquemita que Freud traza en el Entwurf. Freud nos muestra que, cuando se estudian la estructura y determinación de las asociaciones, lo que en el sueño aparece más cargado en cantidad es aquello hacia lo cual convergen más cosas por significar. Lo que emerge es el punto de reunión del máximo de interés psíquico; pero esto deja completamente en la sombra a los motivos mismos.

Las apariencias del sueño de Irma están doblemente determinadas: por una parte tenemos la palabra del diálogo mantenido con Fliess y, por otra, el fundamento sexual. El fundamento sexual es doble. Tiene que ver en esa palabra, puesto que la noción de que existe viene aquí a determinar el sueño: es el sueño de alguien que está indagando qué son los sueños. Pero además, Freud mismo se encuentra en una relación compleja no sólo con su enferma sino con toda la serie femenina, tan contrastadas, que se esboza tras ella. Lo que está en el inconsciente, sólo puede ser reconstruido: éste es el sentido a partir del que Freud nos guía. Es lo que vamos a abordar hoy, con la segunda parte del capítulo VII sobre la regresión.

Para la producción de toda formación sintomática es necesaria la coalescencia al menos de dos series de motivaciones. Una es sexual, la otra, según el nombre que aquí le damos, simbólica: el factor de la palabra, tal como es asumido por el sujeto. Pero se plantea otra vez la misma pregunta: ¿por quién, que sujeto?

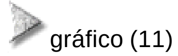
VALABREGA: Freud introduce por vez primera su concepción del aparato psíquico a propósito del estudio de la regresión. Por lo tanto, habrá que volver a la Traumdentung para encontrar la primera explicación de la regresión, que ulteriormente cobrará una importancia considerable en la teoría. Freud comienza recordando los tres carácteres más importantes que el estudio del sueño le ha proporcionado. En primer lugar, el sueño pone al pensamiento en presente en el cumplimiento del deseo.

Es una actualización, y el deseo, o el pensamiento del deseo, es casi siempre objetivado, puesto en escena, vivido. En segundo lugar, carácter casi independiente del precedente y no menos importante, la transformación del pensamiento del sueño en imagenes visuales y discurso: Bildet rede.

Rede quiere decir discurso. El inconsciente es el discurso del otro, no lo inventé yo. Bildet quiere decir imaginario.

Sr. VALABREGA:-Tercera noción, debida a Fechner: el lugar psíquico del sueño es diferente del lugar de la representación de la vida despierta. Sigue a esto la construcción del aparato psíquico, aparato constituido por diversos sistemas, entre los cuales no está uno forzado, dice Freud, a imaginar un orden espacial, sino un orden de sucesión temporal. Por consiguiente, no debe creerse en una especialidad del esquema: se trata de una tópica temporal. Aquí tenemos el primer esquema del aparato; éste está provisto de

una dirección: el proceso psíquico siempre va de la extremidad P, perceptiva, a M, motriz. Acto seguido se introduce una primera diferenciación: las excitaciones perceptivas que llegan al sujeto deben dejar en él una huella, un recuerdo; ahora bien, el sistema P, percepción, no tiene memoria alguna, y por lo tanto se hace preciso diferenciar del sistema P un sistema S. Cuando ha habido simultaneidad de percepciones, habrá conexión simultánea de las huellas: es el fenómeno de la asociación. Pero existen otras conexiones además de la asociativa; será pues necesario admitir varios sistemas S: S^1, S^2, S^3, etc. Sería inútil, dice Freud, tratar de fijar su número, y hasta querer intentarlo. Vean el esquemasiguiente.


gráfico (11)

El texto es, en verdad, muy agudo: El primero de los sistemas S fijará la asociación por simultaneidad; en los sistemas más alejados, esa misma materia de excitación se ordenará según modos diferentes de encuentro, de manera, por ejemplo, que los sistemas sucesivos representen relaciones de semejanza, u otras. Entramos en la dialéctica de lo mismo y lo otro, del uno y lo múltiple; pueden insertar aquí a todo Parménides. Y Freud añade: Es evidente que sería ocioso querer indicar con palabras la significación psíquica de un sistema semejante. Freud se da cuenta de lo inútil que sería el intento de recrear todas las categorías del lenguaje esquematizando las diferentes maneras en que se organizan los elementos, atomísticamente concebidos, de la realidad. El e squema espacial de las conexiones conceptuales no sería más que un doble de las exigencias del juego del pensamiento, en el sentido más general. Vemos que Freud desiste y que su esquema ya no ofrecerá utilidad, salvo la de indicarnos que allí donde hay relación de lenguaje tiene que haber como sustrato un aparato neuronal determinado. Freud se percata de que le basta con indicar la necesidad de una serie de sistemas, sin intentar precisarlos unos tras otros. La tranquilidad con que abandona la tarea, a la que vemos consagrarse a más ingenuos, es por sí sola una enseñanza.

Tomemos la frase siguiente: Su carácterística sería la estrechez de sus relaciones con la materia prima del recuerdo; es decir, si queremos alegar una teoría más profunda, las degradaciones de la resistencia en el sentido de esos elementos. Degradaciones de la resistencia no es la traducción exacta. Aquí algo nos detiene. ¿Qué significa en este nivel la noción de resistencia? ¿Dónde irá a situarse en el esquema?

VALABREGA: Como puede verse en el pasaje que el señor Latan acaba de comentar, hay una crítica del asociacionismo. Para Freud, la asociación es una conexión entre otras, y esto explica que haya varios sistemas.

Exactamente. Si tiene que suponer todos esos estratos, es porque pasa implícitamente del asociacionismo a lo que le es irreductible, siendo la semejanza la primera categoría dialéctica.

Sr. VALABREGA:-Los recuerdos S1 S2, etc., son por naturaleza inconscientes, pueden tornarse conscientes. Pero también hay que apuntar que no tienen ninguna cualidad sensible comparable a las percepciones: siguen siendo distintos. Hasta aquí no hemos tenido en cuenta, en el esquema, al sueño y su psicología. La formación del sueño sólo puede explicarse por dos instancias fundamentales: la instancia criticante y la instancia criticada. La instancia criticante prohibe el acceso a la conciencia, y por ello se encuentra en la más estrecha relación con ésta. Al colocar en su esquema las dos instancias, criticante y criticada, Freud llega al esquema siguiente. El preconsciente debe ser considerado como el último de los sistemas, situado en la extremidad motriz. Tal vez me equivoque, pero me parece que comprenderíamos mejor el esquema si, en lugar de hacerlo en forma de paralelepípedo, lo hiciéramos de forma circular; de esa manera conseguiríamos que M se reuniera con P: los fenómenos preconscientes que se tornan conscientes.

Usted está poniendo de relieve el problema que me imagino se plantea desde hace largo tiempo cualquier lector de buena fe. Freud reconoce aquí que el sistema de la percepción-conciencia, Wabrnemung-Bewusstsein-que en la última tópica y en ciertos momentos de la exposición de Freud reaparece como núcleo del yo supone una unidad. Digo al pasar que no nos contentaremos con esta última fase del pensamiento de Freud, comúnmente aceptada.

La observación de Valabrega vale por sí sola, independiente teniente de la tentativa de solución que él propone. Freud nos representa como una unidad tópica algo que está descompuesto en dos extremos. Por ahora dejemos abierta la cuestión. Para explicar el funcionamiento de su esquema, Freud nos recuerda que los procesos de elaboración que van del inconsciente hacia el preconsciente deben desembocar normalmente en la conciencia: la propia denominación de dichos sistemas implica tal orientación hacia la conciencia. Lo que está en el inconsciente se halla separado de la conciencia, pero puede llegar a ella por el estadio previo del preconsciente. Pero, el esquema impone a Freud la obligación de situar el sistema de la conciencia exactamente antes de la posibilidad del acto, antes de la salida motriz, y por lo tanto en M. Pero todas las premisas que determinaron la fabricación de su esquema neurológico lo forzaban a admitir que la percepción se produce mucho antes de toda especie de inconsciente, a nivel de la toma de contacto con el mundo exterior, con el Umwelt, es decir, en el otro extremo del esquema. Por consiguiente, la manera en que éste está construido tiene la singularidad de representar como disociados, en los dos puntos terminales de la circulación orientada de la elaboración psíquica, el revés y el derecho de una misma función, a saber, la percepción y la conciencia. De ningún modo podemos atribuir esta dificultad a una ilusión nuestra de especialización; ella es interna a la propia construcción del esquema.

El sistema perceptivo es una especie de capa sensible, en el sentido de fotosensible. En otro texto, Freud presenta un aparatito muy conocido consistente en una pizarra con propiedades especiales de adhesividad, sobre la que se apoya un papel transparente. El lápiz es una simple punta que, cada vez que traza algunos signos sobre este papel transparente, determina una adherencia momentánea y local del papel a la pizarra que está debajo. Por consiguiente, el trazo aparece sobre la superficie, oscuro sobre claro o claro sobré oscuro, y queda inscrito sobre la misma todo el tiempo que no separemos la

hoja del fondo, lo cual provocará la desaparición del trazo; cada vez que la adherencia es suprimida, el papel aparece en blanco. Algo de este orden exige Freud de su primera capa perceptiva. Hay que suponer que la neurona perceptiva, siendo una materia sensible, siempre puede interceptar alguna percepción. Pero aquí siempre queda sobre la pizarra alguna huella de lo que en determinado momento fue escrito, aunque ya no sea visible. La pizarra conserva lo que una vez se percibió, mientras que lo que está en la superficie deviene virgen.

Tal es el esquema lógico, y nada nos indica que no se base en el funcionamiento concreto del aparato psíquico, lo cual torna necesario que el sistema perceptivo esté dado desde el principio.

Llegamos así a la singular disociación local entre percepción y memoria. Desde el punto de vista del aparato nervioso, hay que distinguir el nivel de la acumulación mnémica del nivel de la adquisición perceptiva, lo cual, para el punto de vista de una máquina imaginaria, es perfectamente correcto. Pero entonces nos hallamos ante la segunda dificultad que Valabrega y yo queremos destacar.

Todo indica en la experiencia que el sistema de la conciencia debe hallarse en el punto opuesto más extremo de esa sucesión de capas que nos es necesario admitir para pensar el funcionamiento efectivo del aparato psíquico. Una vez más sospechamos que hay aquí algo que no funciona, la misma dificultad que en el primer esquema se expresaba por el hecho de que el sistema A, complemento del circuito estímulorespuesta, y el sistema A, se hallaban en dos planos diferentes. En cuanto al sistema tÜ, que funciona según otros principios energéticos, representaba el sistema de la percepción y aseguraba la función de la toma de conciencia. Con él el sujeto tenía informaciones cualitativas, que no podía suministrarle el sistema A, regulador de las cargas en el aparato nervioso. El primer esquema nos representaba, por lo tanto, la percepción y la conciencia en una sola extremidad del aparato, unidas entre sí como ocurre experimentalmente. El segundo esquema multiplica las dificultades del primero al efectuar una disociación entre el lugar del sistema perceptivo y el lugar del sistema de la conciencia.

Sr. VALABREGA:-Tendna que ser posible establecer una conexión cualquiera, no sé cómo.

Usted propuso una solución.

Sr. VALABREGA:-NO, no es una solución. En una nota muy breve donde asimila P y C. Freud habla del desenvolvimiento lineal del esquema. Si hubiera querido hacer un esquema circular, lo habría hecho. Es preciso aguardar la llegada de otra tópica para que el punto se aclare. En fin, dejemos este problema y vayamos al inconsciente, sistema situado más atrás, y que no puede llegar a la conciencia sino pasando por el preconsciente. La conciencia es un sistema que sucede al preconsciente. Reaparece aquí la paradoja de que el sistema consciente está abierto, al mismo tiempo, del lado de la percepción, por donde llega la excitación, y en la extremidad motriz, cuyo sistema más cercano es el sistema preconsciente. En el caso del sueño, la excitación interna tiende a pasar por la parada del preconsciente para tornarse consciente, pero no lo consigue porque la censura le veda este camino durante la vigilia. ¿Cómo explicar la alucinación, el sueño alucinatorio? Según Freud, el único medio es admitir que la excitación, en lugar de transmitirse normalmente hacia la extremidad motriz, sigue un camino retrógrado. Aquí está la regresión.

Veo que hoy la atención del auditorio respecto de cosas no obstante sencillas es un poquito ondulante. Nos hallamos ante la singular contradicción no sé si llamarla dialéctica de que mientras menos entienden mejor escuchan. Porque suelo decirles cosas muy difíciles, los veo pendientes de mis labios y después me entero de que algunos se han quedado sin comprender. Por otro lado, cuando uno les dice cosas muy simples, casi demasiado conocidas, están ustedes menos pendientes. Es una acotación que hago al pasar, y que ofrece el interés de cualquier observación concreta. Dejo esto a vuestra reflexión.

Debo retomar, pues, las cosas.

La primera vez que interviene, la noción de regresión está estrictamente enlazada a una particularidad del esquema cuyo carácter paradójico les mostré hace muy poco.

Si consiguiéramos suscitarun esquema más coherente que el que tienen a la vista, donde el sistema percepción-conciencia no se hallara en esa paradójica posición respecto del aparato y del funcionamiento en sentido único, no tendríamos necesidad alguna de la noción de regresión. Sólo porque su esquema está hecho así debe Freud admitir, para explicar la cualidad alucinatoria de la experiencia del sueño, no tanto una regresión como un sentido regrediente de la circulación cuantitativa que se expresa por el proceso excitación-descarga. Este sentido recibe el nombre de regrediente por oposición al sentido progrediente del funcionamiento normal, despierto, del aparato psíquico.

Esto es algo que verdaderamente podemos sospechar que ha caducado, por cuanto depende tan sólo de la construcción de un esquema que en sí mismo ya se presenta como paradójico. Recuérdenlo porque nos permitirá quizás aclarar un poco la manera en que el término regresión va a ser empleado después, con una multiplicidad de sentidos no desprovista de cierta ambigüedad.

Primeramente aparece como regresión tópica: en ciertos casos, lo que se opera en el aparato nervioso debe seguir el sentido contrario, es decir, no dirigirse a la descarga sino a la movilización del sistema de recuerdos que constituye el sistema inconsciente. Lo que ha de explicarse son los aspectos del sueño que, además, sólo de manera metafórica podemos llamar sensoriales-, su figuración, especialmente visual, su carácter alucinatorio.

La primera introducción del término regresión en el sistema freudiano está esencialmente ligada, por lo tanto, a una de las particularidades más inexplicables de su primer esquema. Veremos si nos es posible explicar mejor las cosas, de forma que en este nivel la regresión se vuelva totalmente innecesaria.

Sr. HYPPOLITE: ¿No podría emitirse la hipótesis de que la idea de regresión es en Freud primera con respecto al esquema, que hay una segunda intención de la regresión?

El interés de nuestra manera de proceder está en recordarnos que el esquema que ahora estudiamos se halla en continuidad con otro igualmente construido a partir de la experiencia particular de Freud, la de las neurosis, que anima desde el comienzo su esfuerzo teórico-, donde no hay huella de la noción de regresión. En ese esquema, ninguna necesidad de regresión para explicar el sueño, su carácter alucinatorio, el deseo que lo sostiene.

Si el esquema de la Traumdeutung tiene esta forma es porque el del Entwurf tenía la que representé varias veces en la pizarra. Y es a causa de esta forma del esquema que Freud habla de una vuelta hacia atrás en el plano tópico, de un remontarse de la corriente nerviosa.

Hay cosas que siguen un sentido regrediente con respecto al esquema. Para poder explicarlo, y a causa de la forma en que el mismo está construido, Freud se ve obligado a emprender construcciónes suplementarias. Por ejemplo, tiene que admitir que lo que se produce en el sueño es una suspensión de la corriente progrediente, porque si la corriente progrediente pasara siempre a la misma velocidad, no podría producirse un movimiento inverso. La noción de regresión plantea dificultades suficientes como para hacernos ver que si Freud está forzado a admitirla es porque tiene que explicar cómo pueden producirse cosas que siguen efectivamente un sentido regrediente con respecto al esquema.

Freud no parte en absoluto de la regresión. Está obligado a introducirla porque concibe la función de la percepción en la economía psíquica como algo primario, no compuesto, elemental. Para él, el organismo es impresionable antes que nada, la impresión es elemental, y sólo por eso entra en juego en lo que ocurre a nivel sintomático.

Aquí está todo el problema: ¿lo que sucede a nivel de los fenómenos de conciencia, puede ser de algún modo asimilado, pura y simplemente, a los fenómenos elementales de la percepción? En favor de Freud podemos decir que, en este nivel ingenuo no olvidemos que el esquema se construyó hace cincuenta años-, él no elude la dificultad de la existencia, como tal, de la conciencia.

Las construcciónes de Freud han perdido mucho de su interés para nosotros con la perspectiva del tiempo, es decir, con la difusión del pensamiento conductista. Aprovecho para hacerles notar que, con respecto a lo que trata de hacer Freud, el pensamiento conductista es puro y simple escamoteo. Es cierto, dicen ellos, la conciencia plantea problemas: resolvamos la cuestión describiendo fenómenos sin tener jamás en cuenta que ella existe como tal; cuando está operando de un modo patente, es sólo una etapa, no hablemos de ella. En cuanto a Freud, ni se le ocurre eliminar la dificultad consistente en incorporar la conciencia como instancia especial dentro del conjunto del proceso , al fin y al cabo, consigue servirse de ella sin entificarla, sin cosificarla.

Volvamos al primer esquema. Freud parte de un sistema nervioso constituido por neuronas interconectadas, de un aparato que es, en el neuroeje, el conjunto de las fibras de asociación. ¿Cómo se establece la circulación que representa la suma de sus experiencias? ¿Cómo se efectúa el paso a través de la barrera sináptica? ¿Cómo cambia la facilitación? En este momento, a Freud sólo le interesa la cantidad neuronal que circula por las fibras. La facilitación depende del nivel energético del sistema. Hay una regulación homeostática, con variaciones que se explican por el hecho de que son posibles varios umbrales, varias reglas de homeostasis, según que el sistema se encuentre en estado de vigilia, reposo, etc. Pues bien, ¿qué se produce en este sistema? Se produce algo que Freud llama alucinación.

El sistema nervioso recibe excitaciones que vienen del organismo, de la presión de las necesidades. Se producen entonces ciertas experiencias y, según la concepción ordinaria del aprendizaje, las primeras determinan a las demás. Cada vez que la misma pulsión vuelve a producirse, los circuitos asociados a las primeras experiencias que quedaron registradas se despiertan. Las señales interiores, las neuronas, que se encendieron con la primera puesta en movimiento del organismo bajo la presión de la necesidad, se encienden de nuevo. Para esta concepción estrictamente alucinatoria de la puesta en juego de las necesidades, de donde sale la idea de proceso primario, es normal que el organismo psíquico, al haber quedado satisfecho de una cierta manera en las primeras experiencias confusas ligadas a su primera necesidad, alucine su segunda satisfacción.

Observen que esto implica una identificación entre el fenómeno físico que tiene lugar en una neurona, y lo que constituye su revés epifenoménico, a saber, lo que el sujeto percibe; es del orden del paralelismo psicofísica. Hay que llamar a las cosas por su nombre: si Freud llama a esto alucinación, es porque pone a la percepción auténtica en otra parte. La alucinación es, simplemente, según la definición reinante entonces en la ciencia, una percepción falsa, así como en la misma época se pudo definir la percepción como una alucinación verdadera.

El retorno de una necesidad trae aparejada la alucinación de su satisfacción: toda la construcción del primer esquema se basa en esto. Pero, ¿cómo es posible que el ser vivo logre sin embargo no caer en trampas biológicamente graves? Necesariamente tenemos que suponer un mecanismo de ajuste, de adaptación a lo real, que permita al organismo referir la alucinación, que surge espontáneamente del funcionamiento primario del sistema ? ?a lo que sucede en el nivel de los aparatos perceptuales. Por lo tanto, con arreglo a las experiencias debe constituirse algo que disminuya la carga cuantitativa hasta el punto sensible de la incidencia de la necesidad. Freud sitúa ese algo en el aparato ? , y lo llama *ego*.

¿Cómo se efectúa el ajuste? Freud lo explica por el proceso de derivación. Lo cuantitativo siempre es susceptible de ser difundido. Hay una vía trazada en un principio, la vía facilitada por la experiencia primera, y que corresponde a una cantidad neuronal dada. El *ego* interviene para que esa cantidad pase por varias vías a la vez en lugar de pasar por una sola. A causa de esto, el nivel de lo que pasó por la vía facilitada habrá bajado lo bastante como para salir exitoso del examen comparativo con lo que sucede paralelamente en el nivel perceptual.

Ven ustedes las hipótesis que todo esto supone: hacen falta muchas, y una buena parte de ellas no es susceptible de confirmación, lo que da a estas construcciónes un carácter

algo decepcionante. Pero no estamos aquí para juzgar su calidad como tales: ellas valen por los desarrollos que indujeron en Freud.

En este esquema, el *ego* es el aparato regulador de todas las experiencias de comparacion comparación entre las alucinaciones del sistema ? ?aquello adaptado a la realidad que se cumple en el nivel del sistema ? . El *ego* reduce el encendido de las neuronas ya facilitadas a un nivel energético sumamente bajo, para que las distinciones puedan efectuarse por intermedio del sistema ? , donde las cargas son muy débiles. Les hago notar que el *ego* no está en el nivel del aparato perceptual, sino en el propio sistema ? ?en el corazón del aparato psíquico. Los procesos primario y secundario se producen en los mismos lugares. De hecho, el *ego* y el aparato ? son la misma cosa: el *ego* es el nucleus-así se expresa Freud-, el núcleo de ese aparato.

Esto está en contra de la hipótesis que emitió Hyppolite hace un momento. No es una idea preformada la que impone a Freud una bipartición del sistema del *ego* en percepción y conciencia, situadas en su esquema de la Traumdentung de un modo tan paradójico; e n el primer esquema era más cómodo, ¿por qué entonces parece necesario que sea así en el segundo? Porque el segundo esquema no recubre en absoluto al primero. Es un esquema temporal, que intenta figurar el orden en el cual se producen las cosas. Y es notable que Freud encuentre esta dificultad en el momento en que introduce la dimensión temporal.

Dejo abierta la cuestión. , Valabrega, lo que tenga que decir.

Sr. VALABREGA:-La regresión sigue siendo para Freud un fenómeno inexplicable desde el punto de vista tópico. Con esto podríamos concluir.

Como le parezca. Si hoy no hubiéramos hecho otra cosa que mostrar que, en su texto, la regresión pone a Freud en aprietos cual un pez con una manzana, no habríamos perdido nuestro tiempo. No existía la menor necesidad de hacerla intervenir para explicar el carácter fundamentalmente alucinatorio del proceso primario, puesto que Freud ya distinguió, a nivel del primer esquema, entre los procesos primario y secundario. Freud introduce la regresión a partir del momento en que pone el acento en factores temporales. Pór eso está forzado a admitirla también en el plano tópico, vale decir, espacial, donde ella hace su tambaleante aparición. Sigue siendo paradójica, y hasta cierto punto antinómica e inexplicable, y esto es lo que teníamos que poner aquí de relieve.

A continuación veremos cómo debemos manejar la noción de regresión cuando Freud la utiliza en el registro genético a propósito del desarrollo del organismo.



El sueño de la inyección de Irma (primera parte)

9 de Marzo de 1955

Seguimos, pues, reflexionando sobre el sentido de las diversas concepciones que se formó Freud acerca del aparato psíquico. Este trabajo, en el que continuó a lo largo de toda su obra, respondía para él a una exigencia de coherencia interna. Freud fue el primero, y durante largo tiempo el único, que trató de situarse a su respecto, y persistió en su esfuerzo a través de las modificaciones, teóricas y técnicas, propuestas por quienes le seguían, es decir, la comunidad analítica.

Está probado que el difícil problema de la regresión, con el que nos enfrentamos la vez pasada, surgió primeramente de las propias necesidades del esquema. Es preciso leer las cartas a Fliess para advertir qué difícil le resultó a Freud el engendramiento de este trabajo. Obtener esquemas rigurosos es para él una exigencia que llega hasta lo más hondo. Pues bien, la formulación de una hipótesis sobre la cantidad no deja de tener repercusiones sobre la noción de cualidad. No me parece que una y otra sean exactamente compatibles. Freud prefirió una a la otra en virtud de ciertas comodidades de la formulación, pero a la relativa simplificación del primer esquema se deben las dificultades del segundo, a saber, esa disociación entre percepción y conciencia que lo obliga a introducir la hipótesis de una regresión para dar cuenta del carácter figurativo, es decir, imaginario, de lo que se produce en el sueño.

Es evidente que el término imaginario, si hubiese podido utilizarse ya entonces, habría eliminado muchas contradicciónes. Pero aquí este carácter figurativo se concibe como formando parte de lo perceptivo, y lo visual es promovido por Freud como equivalente de lo perceptual. Está claro que el esquema, tal como aparece construido en la Traumdeutung, conduce necesariamente a proponer desde el nivel tópico una hipótesis como la siguiente: el hecho de que el estado de sueño no permite a los procesos su prosecución normal hasta la descarga motriz, ocasiona una vuelta atrás del proceso del influjo intencional y la aparición de su carácter de imagen. Las cosas pueden ir al revés: tal es el punto en que nos hallamos, el sentido del término regresión.

Esta es la primera formulación algo firme de una noción que después será admitida, de modo análogo, tanto en el plano formal como en el genético. La idea de una regresión del individuo a los primeros estadios de su desarrollo domina, ustedes lo saben, muchas de nuestras concepciones acerca de la neurosis y el tratamiento. La entrada en juego de esta noción, que ahora parece tan familiar, como se habrán percatado, no es, sin embargo, obvia.

Para facilitarles el paso desde este esquema del aparato psíquico a aquel que implica el desarrollo ulterior del pensamiento de Freud, especialmente el que se centra en la teoría del narcisismo, les propondré hoy una pequeña experiencia.

El sueño inicial, el sueño de los sueños, el sueño inauguralmente descifrado es, para Freud, el de la inyección de Irma.

Freud hace de este sueño el análisis más exhaustivo posible, volviendo asiduamente a él en la propia Traumdeutung cada vez que tiene necesidad de un punto de apoyo y, en particular, con extensión, cuando introduce el concepto de condensación.

Pues bien: vamos a retamar este sueño con nuestro punto de vista actual. Estamos en nuestro derecho, siempre que no pretendamos hacerle decir a Freud, quien tan sólo se encuentra en la primera etapa de su pensamiento, lo que está en la última; siempre que no intentemos poner esas etapas en concordancia, unas con otras, a nuestro capricho.

Descubrimos bajo la pluma de Hartmann la cándida confesión de que al fin y al cabo las ideas de Freud no concuerdan tanto entre sí como parece, y que necesitan ser sincronizadas. Son precisamente los efectos de tal sincronización del pensamiento de Freud lo que vuelve necesario un retorno a los textos. A decir verdad, dicha sincronización me sugiere un desagradable eco de puesta en vereda. Para nosotros no se trata de sincronizar las diferentes etapas del pensamiento de Freud, ni siquiera de ponerlas en concordancia. Se trata de advertir a qué dificultad única y constante respondía el progreso de este pensamiento, formado por las contradicciónes de sus diferentes etapas. Se trata, a través de la sucesión de antinomias que constantemente nos presenta, en el interior de cada una de esas etapas y entre ellas mismas, de que abordemos lo que específicamente constituye el objeto de nuestra experiencia.

No soy el único, entre quienes cumplen la función de enseñar el análisis y formar analistas, que ha tenido la idea de volver al sueño de la inyección de Irma. Este es en particular el caso de un hombre llamado Erikson, quien se califica a sí mismo de partidario de la escuela culturalista: que le aproveche. Dicho culturalismo consiste en poner el acento, en el análisis, sobre aquello que en cada caso tiene que ver con el contexto cultural donde el sujeto está inmerso. Aspecto por cierto no desconocido hasta entonces; que yo sepa, ni Freud ni aquellos que pueden calificarse de específicamente freudianos, lo descuidaron nunca. El problema es saber si debe concederse a este elemento una importancia dominante en la constitución del sujeto. Dejemos de lado, por ahora, la discusión teórica que ello puede suscitar, y veamos en qué desemboca.

Por lo que respecta al sueño de la inyección de Irma, desemboca en ciertas reflexiones que intentaré señalarles a medida que vayan surgiendo en el re-análisis que trataré de efectuar hoy. Les sorprenderá ver que el tal culturalismo converge peculiarmente con un psicologismo consistente en entender todo el texto analítico en función de las diferentes etapas del desarrollo del *ego*. Como ven no fue el simple deseo de tomarle el pelo a su sincronización lo que me hizo nombrar a Hartmann.

Procuraremos, pues, situar el sueño de la inyección de Irma como una etapa en el desarrollo del *ego* de Freud, *ego* que tiene derecho a un respeto particular, porque es el de un gran creador en un momento eminente de su capacidad creadora. Hablando con rigor, no se puede decir que se trate de un falso ideal. Indudablemente, debe haber una psicología del creador. ¿Pero es acaso ésta la lección que tenemos que extraer de la experiencia freudiana y, en particular, si la examinamos bajo la lupa, de lo que acontece en el sueño de la inyección de Irma?

Si este punto de vista es verdadero, tenemos que abandonar una noción que les presento

como la esencia del descubrimiento freudiano, el descentramiento del sujeto con respecto al *ego*, y volver a la idea de que todo se centra en el desarrollo típico del *ego*. Hay aquí una alternativa sin mediación: si esto es verdad, todo lo que digo es falso.

Pero si lo que digo es falso, se torna sumamente difícil leer el menor texto de Freud entendiendo algo. Vamos a hacer la prueba con el sueño de la inyección de Irma.

¿Por qué concede Freud tanta importancia a este sueño? A primera vista podría resultar extraño. ¿Qué obtiene Freud, en efecto, de su análisis?: obtiene la verdad, que él plantea como verdad primordial, de que el sueño es siempre la realización de un deseo, de un anhelo.

Voy a leerles el contenido del sueño, esperando que bastará para recordarles el análisis a él consagrado(12).

En un amplio hall. Muchos invitados a los que recibimos. Entre ellos, Irma, a la que me acerco en seguida para contestar, sin pérdida de momento, a su carta y reprocharle no haber aceptado aún la «solución». Le digo: «Si todavía tienes dolores es exclusivamente por tu culpa». Ella me responde: «¡Si supieras qué dolores siento ahora en la garganta, el vientre y el estómago!... ¡Siento una opresión!...». Asustado, la contemplo atentamente. Está pálida y abotagada. Pienso que quizá me haya pasado inadvertido algo orgánico. La conduzco junto a una ventana y me dispongo a reconocerle la garganta. Al principio se resiste un poco, como acostumbran hacerlo en estos casos las mujeres que llevan dentadura postiza. Pienso que no la necesita. Por fin, abre bien la boca, y veo a la derecha una gran mancha blanca, y en otras partes, singulares escaras grisáceas, cuya forma recuerda la de los cornetes de la nariz. Apresuradamente llamo al doctor M., que repite y confirma el reconocimiento... El doctor M. presenta un aspecto muy diferente al acostumbrado: está pálido, cojea y se ha afeitado la barba... Mi amigo Otto se halla ahora a su lado, y mi amigo Leopoldo percute a Irma por encima de la blusa y dice: «Tiene una zona de matidez abajo, a la izquierda, y una parte de la piel, infiltrada, en el hombro izquierdo» (cosa que yo siento como él, a pesar del vestido). M. dice: «No cabe duda, es una infección. Pero no hay cuidado; sobrevendrá una disentería y se eliminará el veneno...». Sabemos también inmediatamente de qué procede la infección. Nuestro amigo Otto ha puesto recientemente a Irma, una vez que se sintió mal, una inyección con un preparado a base de propil, propilena..., ácido propiónico..., trimetilamina (cuya fórmula veo impresa en gruesos carácteres). No se ponen inyecciónes de este género tan ligeramente... Probablemente estaría además sucia la jeringuilla

Irma es una enferma amiga de la familia de Freud. Este se encuentra, pues, frente a ella en la delicada situación, que es preciso evitar siempre, en que se coloca el analista cuando atiende a alguien que pertenece a su círculo de allegados. Estamos mucho más prevenidos de lo que estaba Freud, en aquel momento prehistórico del análisis, acerca de las dificultades, en este caso, de una contratransferencia.

Esto es efectivamente lo que ocurre. Freud tiene grandes dificultades con Irma. Como nos lo señala en las asociaciones del sueño, en esa etapa todavía piensa que cuando el sentido inconsciente del conflicto fundamental de la neurosis queda descubierto, sólo resta proponérselo al sujeto, quien aceptará o no. Si no acepta es culpa suya, es un paciente deleznable, avieso, un mal paciente. Cuando el paciente es bueno, acepta y todo marcha bien. No estoy forzando nada: hay pacientes buenos y hay pacientes malos.

Freud nos comunica esta noción con un humor cercano a la ironía algo sumaria que me estoy permitiendo sobre el tema. Dice bendecir al cielo por haber entendido así las cosas en esa época, pues esto le permitió vivir.

Tiene, entonces, grandes dificultades con Irma, quien ciertamente ha mejorado pero conserva algunos síntomas, en particular una propensión al vómito. Freud acaba de interrumpir el tratamiento, y es su amigo Otto quien le trae noticias de su ex paciente.

En otro tiempo señalé que Otto se halla muy cerca de Freud. Pero no es un amigo íntimo, en el sentido de que estaría familiarizado con las ideas de quien ya es un maestro. Excelente persona, Ottoñ atiende un poco a toda la familia cuando se presentan resfriados, cosa que no marcha bien, y desempeñan en el hogar el papel de solteron simpático, benévolo, obsequioso; lo cual no deja de provocar por parte de Freud, cierta divertida ironia.

El Otto en cuestion, que inspira a Freud, pues, una estima de buena ley aunque moderada, le trae noticias de la tal Irma y le dice que, en resumidas cuentas la cosa anda bien pero no tanto. Y a traves de su entonación Freud cree advertir, que el querido amigo Otto lo desaprueba un poco, o, para ser más exactos que ha debido de participar en las burlas del circulo de relaciones, incluso en la oposición con que choco Freud, respecto de esa cura imprudentemente iniciada en un terreno donde no es plenamente dueño de maniobrar como le parece.

En efecto, Freud tiene la sensación de haber propuesto a Irma la buena solución: Lösung. Esta palabra posee en Alemán la misma ambiguedad, que en Francés(13): Es tanto la solución que se inyecta como la solución de un conflicto. En esto, el sueño de la inyección de Irma adquiere ya su sentido simbólico.

Al comienzo Freud está muy descontento con su amigo. Pero lo está mucho más aún consigo mismo. Llega a poner en duda la légitimidad de la solución por el aportada y quizás el principio mismo de su tratamiento de la neurosis.

En ese año, 1895 se encuentra todavía en el estadio esperimental en que realiza sus descubrimientos capitales de los cuales el análisis de este sueño seguirá pareciendole tan importante que en 1900, en una carta dirigida a Fliess, Precisamente después de la publicación del libro en que lo comunica, jugará-y nunca lo hace gratuitamente- a imaginar que algún día quizá coloquen sobre la puerta de la casa de campo de Bellevue donde transcurre este sueño: Aquí, el 24 de Julio de 1895, por vez primera el enigma del sueño fue desentrañado por Sigmund Freud.

Al mismo tiempo que descontento, en aquella fecha se encuentra, pues, lleno de confianza. Adviertan que esto sucede antes de la crisis de 1897, cuya huella hallamos en la carta dirigida a Fliess, cuando por un momento creyó que toda la teoría del trauma a partir de la seducción, central en la génesis de su concepción, tenía que ser desechada y que todo su edificio se venía abajo. En 1895 está atravesando un período creador, abierto

tanto a la certeza como a la duda: esto carácteriza todo el progreso del descubrimiento.

La desaprobación percibida a través de la voz de Otto es el ligero choque que va a poner en marcha su sueño.

Les hago notar que ya en 1882, en una carta dirigida a su novia, Freud apuntaba que lo que aparecía en los sueños no eran tanto las grandes preocupaciones del día como los temas comenzados y después interrumpidos: cuando quedan ustedes cortados. Este quedar cortada la palabra, que impresionó a Freud precozmente, reaparece una y otra vez en sus análisis de la Psicopatología de la vida cotidiana. Ya les hablé del olvido del nombre del autor del fresco de Orvieto. También estaba en juego allí algo que no había surgido completamente durante la jornada.

Sin embargo, éste no es para nada el caso. Freud se puso a trabajar después de la cena y redactó todo un resumen a propósito del caso de Irma, a fin de poner las cosas en su lugar y justificar, en caso de necesidad, la conducción general del tratamiento.

En eso, llega la noche. Y este sueño.

Voy sin tardanza al resultado. Freud considera como un gran éxito el haber podido explicarlo en todos sus detalles por el deseo de librarse de su responsabilidad en el fracaso del tratamiento de Irma. Lo hace en el sueño-él, como su artesano-, con medios tan múltiples que, tal como lo observa con su habitual humor, esto se parece mucho al cuento de la persona a quien se le reprocha haber devuelto un caldero agujereado y que responde lo siguiente: primero, que lo ha devuelto intacto, segundo, que el caldero ya estaba agujereado cuando se lo prestaron y, tercero, que nunca lo tomó prestado. Por separado, cada una de estas explicaciones sería perfectamente válida, pero el conjunto no puede satisfacernos en forma alguna.

Así está concebido este sueño, nos dice Freud. Y, por supuesto, allí está la trama de todo lo que aparece en él. Pero en mi opinión la cuestión es más bien otra: ¿como es posible que Freud, quien más adelante desarrollará la función del deseo inconsciente, se limite a presentar, como primer paso de su demostración, un sueño enteramente explicado por la satisfacción de un deseo que sólo podemos llamar preconsciente, e incluso completamente consciente? Freud ha pasado la noche de la víspera tratando de justificarse con todas las letras, tanto por lo que marcha como por lo que puede no marchar.

Para establecer su fórmula de que en todos los casos un sueño es la satisfacción de un deseo, a primera vista Freud no parece haber exigido otra cosa que la noción más general del deseo, sin preocuparse en ahondar qué es este deseo, ni de dónde viene, si del inconsciente o del preconsciente.

Así plantea Freud la cuestión en la nota que leí la vez pasada: ¿qué es el deseo inconsciente? ¿Quién es él, que es rechazado y produce horror al sujeto? ¿Qué se quiere decir cuando se habla de un deseo inconsciente? ¿Para quién existe ese deseo ?

En este nivel va a quedar explicada para nosotros la inmensa satisfacción que procura a Freud su solución del sueño. Para otorgar nosotros mismos su pleno sentido al hecho de que este sueño cumple un papel decisivo en la exposición de Freud, debemos tener en cuenta la importancia que él mismo le confiere, tanto más significativa cuanto que se nos muestra paradójica. A primera vista, podría decirse que aún no se ha dado el paso decisivo, ya que en resumidas cuentas no se trata más que de un deseo preconsciente. Pero si Freud considera este sueño como el sueño de los sueños, el sueño inicial, típico, es porque siente haber dado ese paso, y demuestra con creces después de su exposición que efectivamente lo dio. Si siente que lo ha dado, es porque lo ha dado.

No estoy rehaciendo el análisis del sueño de Freud después del propio Freud. Sería absurdo. Así como no es cuestión de ponerse a analizar a autores difuntos, no es cuestión de analizar el propio sueño de Freud mejor que él. Cuando Freud interrumpe las asociaciones, tiene sus razones para hacerlo. Nos dice: *No puedo decirles más, no quiero contarles historias de cama y de orinal.* O bien: *Ya no tengo ganas de seguir asociando*. No se trata de exegetar allí donde Freud mismo se interrumpe, sino de tomar el conjunto del sueño y de su interpretación. De este modo estamos en una posición diferente de la suya.

Hay dos operaciones: tener el sueño e interpretarlo. Interpretar es una operación en la cual intervenimos. Pero no olviden que en la mayoría de los casos también intervenimos en la primera. En un análisis no sólo intervenimos en tanto que interpretamos el sueño del sujeto-si es cierto que lo interpretamos-, sino que como ya estamos, a título de analistas, en la vida del sujeto, ya estamos en su sueño.

Recuerden lo que les expresé, a propósito de lo simbólico, lo imaginario y lo real, en la conferencia inaugural de esta sociedad. Se trataba de usar categorías en forma de letras minúsculas y mayúsculas.

iS-imaginar el símbolo, poner el discurso simbólico bajo forma figurativa, o sea, el sueño.

sI-simbolizar la imagen, hacer interpretación de un sueño.

Empero para esto es preciso que haya una reversión, que el símbolo sea simbolizado. En el medio está el lugar para comprender lo que sucede en esta doble transformación. Esto es lo que trataremos de hacer: tomar el conjunto del sueño y la interpretación que de él realiza Freud, y ver qué significa esto en el orden de lo simbólico y de lo imaginario.

Tenemos la suerte de que este famoso sueño, que como de sobra comprobarán manejamos con el mayor respeto, no está, puesto que se trata de un sueño, en el tiempo. Esto es fácil de observar y en ello radica precisamente la originalidad del sueno: el sueno no esta en el tiempo.

Hay algo bien llamativo: ninguno de los autores en cuestión destaca esta circunstancia en su pureza. El señor Erikson se acerca pero, por desdicha, su culturalismo no le resulta un instrumento muy eficaz. Dicho culturalismo lo empuja a plantear aparentemente el problema del estudio del contenido manifiesto del sueño, el cual, nos dice, merecería ser puesto en primer plano. Al respecto se produce una argumentación muy confusa basada en la oposición entre lo superficial y lo profundo, que no ceso de rogarles se quiten de

encima. Como dice Gide en *Los monederos falsos, no hay nada más profundo que lo superficial*, porque no hay nada profundo en absoluto. Pero ésa no es la cuestión.

Hay que partir del texto, y partir de él-así lo hace y aconseja Freud-como de un texto sagrado. El autor, el escriba, no es más que un chupatintas y está en segundo término. Los comentarios de las Escrituras se perdieron sin remedio el día en que se quiso hacer la psicología de Jeremías, de Isaías y aún de Jesucristo. Asimismo, cuando se trata de nuestros pacientes, pido a ustedes que presten más atención al texto que a la psicología del autor: ésta es, en suma, la orientación de mi enseñanza.

Veamos el texto. El señor Erikson atribuye una gran importancia al hecho de que al comienzo Freud diga: recibimos. Se trataría entonces de un personaje doble: Freud recibe con su mujer. Es una pequeña fiesta, esperada, un cumpleaños, e Irma, amiga de la familia, concurrirá a ella. Pues bien, consiento en que recibimos coloca a Freud en su identidad de cabeza de familia, pero no me parece que ello implique una gran duplicidad de su función social, pues la querida Frau Doktor no aparece para nada, ni por un instante.

En cuanto Freud entra en el diálogo, el campo visual se contrae. Lleva a Irma aparte y comienza a hacerle reproches, a increparla: Es culpa tuya, si me escucharas todo iría mejor. Inversamente, Irma le dice: No sabes cómo me duele, aquí y aquí y allí, la garganta, el vientre, el estómago. Y añade que eso la zusammenschnuren, la sofoca. El zusammenschnüren me parece vivamente expresivo.

Sra. X.:-En otro tiempo, tres o cuatro personas tiraban de los cordones del corsé para ajustarlo.

Freud queda entonces muy impresionado, y comienza a manifestar cierta inquietud. La lleva hacia la ventana y le hace abrir la boca.

Todo esto sucede, pues, sobre un fondo de discusión y resistencia, resistencia no sólo a lo que Freud propone sino también al examen.

En rigor se trata de una resistencia del tipo resistencia femenina. Los autores ponen aquí en juego la psicología femenina que llaman victoriana. Porque es algo convenido que las mujeres ya no se nos resisten, ya no nos excitan las mujeres que se resisten, y cuando se trata de resistencia femenina, ahí están las pobres victorianas concentrando en sí los reproches. Es bastante divertido. Consecuencia del culturalismo que, en este caso, no sirve para abrirle los ojos al señor Erikson.

Sin embargo, las asociaciones de Freud giran alrededor de esta resistencia, y ponen de relieve que Irma está lejos de ser la única en juego, aunque sólo ella aparezca en el sueño. Entre las personas que están sich streichen, hay dos en particular que no por simétricas dejan de ser bastante problemáticas: la mujer del propio Freud, que en ese momento, cosa por lo demás sabida, está encinta y otra enferma.

Conocemos el importantísimo papel que desempeñó en la vida de Freud su mujer. Lo unía a ella un apego, no sólo familiar sino conyugal, altamente idealizado. No obstante, determinados matices indican que su mujer no dejó de producirle, en deterrninados planos instintivos, cierta decepción. En cuanto a la enferma, se trata, por así decir, de la enferma ideal: no es paciente de Freud, es muy bonita, y sin duda más inteligente que Irma, cuya capacidad de comprensión más bien se tiende a desmerecer. También posee el atractivo de no demandar el auxilio de Freud, lo cual permite a éste anhelar que alguna vez pueda hacerlo; sin embargo, no guarda muchas esperanzas. En suma, es en un abanico que va desde el interés profesional de la más pura orientación, hasta alcanzar todas las formas del espejismo imaginario, como se presenta aquí la mujer y como se sitúa en este sueño la relación con Irma.

En el sueño Freud se muestra tal cual es y su *ego* está perfectamente a nivel de su *ego* despierto. Como psicoterapeuta, se refiere de manera directa de los síntomas de Irma, seguramente algo modificados con respecto a lo que son en la realidad, pero ligeramente. La propia Irma está apenas distorsionada. Lo que muestra lo mostraría también si se efectura un examen más cuidadoso en estado de vigilia. Si Freud analizara sus comportamientos, sus respuestas, sus emociones, su transferencia de cada momento en el diálogo con Irma, vería igualmente que detrás de ésta se halla su mujer, que es su amiga íntima, y también la seductora joven que se encuentra a dos pasos y que sería mucho mejor paciente que Irma.

Es éste un primer nivel donde el diálogo permanece sometido a las condiciones de la relación real, en cuanto ella misma se encuentra completamente impregnada de las condiciones imaginarias que a limitan y que en este momento constituyen para Freud un obstáculo.

La cosa no termina ahí. Habiendo conseguido que la paciente abra la boca-justamente de esto se trata en la realidad, que no abre la boca-lo que Freud ve al fondo, esos cornetes recubiertos por una membrana blancuzca, es un espectáculo horroroso. Esta boca muestra todas las significaciónes de equivalencia, todas las condensaciones que ustedes puedan imaginar. Todo se mezcla y asocia en esa imagen, desde la boca hasta el órgano sexual femenino, pasando por la nariz; muy poco tiempo antes o muy poco tiempo después Freud se hace operar, por Fliess u otro, de los cornetes nasales. Es un descubrimiento horrible: la carne que jamás se ve, el fondo de las cosas, el revés de la cara, del rostro, los secretatos por excelencia, la carne de la que todo sale, en lo más profundo del misterio, la carne sufriente, informe, cuya forma por sí misma provoca angustia. Visión de angustia, identificación de angustia, última revelación del eres esto: Eres esto, que es lo más lejano de ti, lo más informe. A esta revelación, comparable al mana, thecel, phares, llega Freud en la cumbre de su necesidad de ver, de saber, expresada hasta entonces en el diálogo del *ego* con el objeto.

Erikson efectúa aquí una observación excelente, tengo que reconocerlo: normalmente, un sueño que desemboca en algo así debe provocar el despertar. ¿Por qué no despierta Freud? Porque tiene agallas.

Estoy de acuerdo: tiene agallas. Entonces, añade Erikson, como su *ego* queda terriblemente pasmado ante el espectáculo, este *ego* hace una regresión: nos lo dice la continuación entera del relato. Erikson formula entonces toda una teoría de los diferentes estadios del *ego*, que paso a comunicarles. Se trata de unos pasatiempos psicológicos sin duda muy instructivos pero, a decir verdad, opino que contrarían el espíritu mismo de la

teoría freudiana. Porque, finalmente, si el ego es esa sucesión de emergencias, de formas, si esa doble cara de bien y mal, de realizaciones y modos de irrealizaciones constituye su tipo, resulta difícil entender qué viene a hacer allí lo que Freud dice en mil, dos mil puntos de su obra: que el yo es la suma de las identificaciones del sujeto, con todo lo que esto puede implicar de radicalmente contingente. Si me permiten ponerlo en imagenes, el yo es algo así como la superposición de los diferentes mantos tomados de lo que llamaré el revoltijo de su guardarropía.

¿Pueden realmente ustedes, analistas, con la mayor honestidad, aportarme pruebas de esos soberbios desarrollos típicos del ego de los sujetos? Son cuentos. Se nos narra la forma en que suntuosamente se desarrolla ese gran árbol, el hombre, que a través de su existencia triunfa en pruebas sucesivas gracias a las cuales arriba a un maravilloso equilibrio. ¡Una vida humana es algo muy distinto! Ya lo escribí otrora en mi discurso sobre la psicogénesis.

¿Está verdaderamente en juego una regresión del ego cuando Freud evita el despertar? Lo perceptible es que a partir de ese preciso momento Freud ya no cuenta. Llama al profesor M. en su ayuda porque no entiende nada de lo que ve. Pero no va a entender más con eso.

El doctor M., destacada personalidad de su círculo, como lo llama-no he identificado de quién se trata-, es un tipo que en la vida práctica merece gran estima. Es verdad que nunca perjudicó mucho a Freud, pero no siempre comparte sus opiniones y Freud no es hombre que admita esto con facilidad.

También están Otto y el camarada Leopoldo, que le gana de mano al camarada Otto. A los ojos de Freud esto significa un mérito considerable, y compara a ambos con el inspector Brasig y su amigo Karl. El inspector Brasig es un tipo sagaz pero que siempre se equivoca porque omite observar bien las cosas. Su amigo Karl, que está cerca de él, repara en ellas, y el inspector no tiene más que seguirlo.

Con este trío de clowns vemos establecerse en derredor de la pequeña Irma un diálogo sin tan ni son, que se parece más bien al juego de las frases truncadas e incluso al muy conocido dialogo de sordos.

Todo esto es enormemente rico, aquí sólo hago un resumen Aparecen las asociaciones que nos muestran la verdadera significación del sueño. Freud advierte que se le declara inocente de todo, y según el razonamiento del caldero agujereado. Los tres son tan ridículos que ante semejantes máquinas de engendrar absurdos cualquiera parecería un dios. Estos personaies son todos significativos, en cuanto son personajes de la identificación en la que reside la formación del ego.

El doctor M. responde a una función que resultó capital para Freud, la de su medio hermano Philipp, de quien en otro contexto dile que era el personaje esencial para entender el complejo edípico de Freud. Si Freud fue introducido al Edipo de una manera tan decisiva para la historia de la humanidad ello se debe, a todas luces, a que su padre tenía ya dos hijos de un primer matrimonio, Emmanuel y Philipp, de edades parejas salvo una diferencia de tres años, pero cada uno de los cuales estaba ya en edad de ser el padre del pequeño Freud Sigmund, nacido éste de una madre que tenía exactamente la misma edad que el susodicho Emmanuel. Emmanuel constituyó para Freud el objeto de horror por excelencia, y hasta se ha pensado que todos los horrores estaban concentrados en él; pero no es así, pues Philipp tuvo también lo suyo. Fue él quien hizo meter en chirona a la vieja nodriza de Freud, a la que se atribuye una importancia desmesurada y por cuyo intermedio los culturalistas pretendieron anexar a Freud al catolicismo

De todos modos, los personajes de la generación intermedia desempeñaron un papel importante. Se trata de una forma superior que permite concentrar los ataques agresivos contra el padre sin tocar demasiado al padre simbólico, quien por su parte habita en verdad un cielo que, sin ser el de la santidad, no deja de tener extrema importancia. Gracias a esta división de funciones el padre simbólico queda intacto.

El doctor M. representa el personaje ideal constituido por la seudoimagen paterna, el padre imaginario. Otto corresponde a ese personaje que jugó un papel constante en la vida de Freud, el familiar y allegado íntimo que es a la vez amigo y enemigo, que en un instante pasa a ser, de amigo, enemigo. Y Leopoldo cumple el del personaje que presta el servicio de estar siempre en contra del amigo-enemigo, del enemigo querido.

Tenemos pues aquí una tríada muy distinta de la precedente, pero que también está en el sueño. La interpretación de Freud nos sirve para comprender su sentido. Pero, ¿cuál es su papel en el sueño? Esta tríada juega con la palabra, la palabra decisiva y judicativa; con la ley, con aquello que atormenta a Freud bajo la forma: ¿Tengo razón o estoy equivocado? ¿Dónde está la verdad? ¿Cuál es la solución del problema? Dónde estoy situado?

Vimos la primera vez, acompañando al ego de Irma, tres personajes femeninos. Freud apunta que hay aquí tal abundancia de correspondencias que finalmente las cosas se entrelazan y arribamos a quien sabe qué misterio.

Cuando analizamos este texto debemos tenerlo en cuenta en su totalidad, incluidas las notas. En esta ocasión, Freud se refiere a ese punto de las asociaciones en que el sueño se inserta en lo desconocido, lo que llama su ombligo.

Así llegamos a lo que está detrás del trío místico. Digo místico porque ahora conocemos su sentido. Las tres mujeres, las tres hermanas, los tres cofrecillos: Freud nos demostró posteriormente su sentido. El último término es, sencillamente, la muerte.

De eso se trata, en efecto. Y hasta lo vemos aparecer en medio del estrépito verbal de la segunda parte. La historia de la membrana diftérica está directamente enlazada a la amenaza, extremadamente severa, que dos años antes había gravitado sobre la vida de una de sus hijas. Freud había vivido esta amenaza como un castigo a causa de la torpeza terapéutica por él cometida al excederse en la dosis de un medicamento, el sulfonal, prescrito a una paciente, ignorando que su uso continuo acarreaba efectos nocivos. Creyó ver en esto el precio pagado por su falta profesional.

En la segunda parte, los tres personajes juegan entre sí el ridículo juego de devolverse la pelota a propósito de estos interrogantes, fundamentales para Freud: ¿Cuál es el sentido de la neurosis? ¿Cuál es el sentido de la cura? ¿Cuál es la pertinencia de mi terapéutica

de las neurosis? Y detrás de todo ello está el Freud que sueña siendo un Freud que está buscando la clave del sueño. Por eso la clave del sueño debe ser lo mismo que la clave de la neurosis y la clave de la cura.

Así como en la primera parte hay un acmé, cuando emerge la revelación apocalíptica de lo que allí había, también en la segunda parte hay un punto culminante. En primer lugar, inmediatamente, unmittelbar, al igual que en la convicción delirante, cuando de pronto saben ustedes que es ése el que les guarda rencor, saben que el culpable es Otto. Ha aplicado una inyección. Hay un rastreo...propil...propilena...A esto se asocia la comica anécdota del zumo de ananás obsequiado la víspera por Otto a la familia. Al destapar la botella, olió a aguardiente. Alguien dijo: Démoslo a los criados. Pero Freud, más humano-dice observa con sensatez: Eso no, también a ellos podría hacerles daño. Y ve impresa en gruesos carácteres, más allá del estrépito verbal, como el mana, thecel, phares de la Biblia, la fórmula de la trimetilamina. Voy a escribir esa fórmula.

$$AZ \begin{cases} CH_3 \\ CH_3 \\ CH_3 \end{cases}$$

Esto aclara todo: trimetilamina. El sueño no cobra su sentido únicamente de la indagación de Freud sobre el sentido del sueño. Si puede seguir planteándose la cuestión, es porque se pregunta si todo esto no estará vinculado a Fliess, en cuyas elucubraciones la trimetilamina cumple cierto papel a propósito de los productos de descomposición de las sustancias sexuales. En efecto,-me he informado-la trimetilamina es un producto de descomposición del esperma, y es lo que le presta su olor amoniacal cuando se descompone al contacto con el aire. El sueño, que culminó una primera vez, estando allí el ego, con la imagen horrorosa de que hablé, culmina una segunda vez al final en una fórmula escrita, con su lado mana, thecel, piares, sobre el muro, más allá de lo que no podemos dejar de identificar como la palabra, el rumor universal.

Al igual que el oráculo, la fórmula no da ninguna respuesta a nada. Pero la manera misma en que se enuncia, su carácter enigmático, hermético, sí es la respuesta a la pregunta sobre el sentido del sueno. Se la puede calcar de la fórmula islámica: No hay otro Dios que Dios. No hay otra palabra, otra solución a su problemas, que la palabra.

Podemos examinar la estructura de esta palabra, que se presenta aquí en forma eminentemente simbólica pues está hecha de signos sagrados.

$$AZ \begin{cases} C \begin{cases} H \\ H \\ H \end{cases} \\ C \begin{cases} H \\ H \\ H \end{cases} \\ C \begin{cases} H \\ H \\ H \end{cases} \end{cases}$$

En estos tres que seguimos encontrando, es ahí donde está, en el sueño, el inconsciente: lo que se halla fuera de todos los sujetos. La estructura del sueño nos muestra con claridad que el inconsciente no es el ego del soñante, que no es Freud en tanto Freud prosiguiendo su diálogo con Irma. Es un Freud que ha atravesado ese momento de angustia capital en que su yo se identificó al todo bajo su forma más inconstituida. El, literalmente, se ha evadido; ha apelado, como Freud mismo escribe, al congreso de todos los que saben. Se ha desvanecido, reabsorbido, abolido tras ellos. Y, por último, otra voz toma la palabra. Podemos jugar con el alfa y la omega de la cosa. Pero aún cuando tuviésemos N en lugar de AZ, se trataría de la misma gansada: podríamos llamar Nemo a este sujeto fuera del sujeto que toda la estructura del sueño designa

Este sueño nos revela, pues, lo siguiente: lo que está en juego en la función del sueño se encuentra más allá del ego, lo que en el sujeto es del sujeto y no es del sujeto, es el inconsciente.

Poco nos importa ahora la inyección aplicada por Otto con una jeringa sucia. Podemos dar muchas vueltas entorno a esta jeringa de uso familiar, acompañada en alemán por toda clase de resonancias que en francés ofrece el verbo gicler(14). Menudos indicios de todo tipo nos demuestran la importancia del erotismo uretral en la vida de Freud. Un día en que esté de buen humor les haré ver cómo hasta una edad avanzada tuvo Freud en ese aspecto algo que responde claramente al recuerdo de su orinada en la habitación de los padres. Erikson atribuye a ésta gran importancia: nos hace notar que había, con toda seguridad, un pequeño orinal y que Freud no pudo hacer pipí en el suelo; Freud no aclara si lo hizo en el orinal materno o sobre la alfombra o el parquet. Pero esto es secundario.

Lo importante, el sueño lo muestra, es que los síntomas analíticos se producen en la corriente de una palabra que intenta pasar. Esta palabra encuentra siempre la doble resistencia de lo que hoy, por ser tarde, llamaremos el ego del sujeto y su imagen. En tanto que estas dos interposiciones ofrecen una resistencia suficiente, se iluminan, por así decir, en el interior de esa corriente, fosforecen, fulguran.

Esto es lo que sucede en la primera fase del sueño, durante la cual Freud se halla en el

plano de la resistencia, jugando con su paciente. En determinado momento, porque debe haber llegado muy lejos, esto se detiene. El señor Erikson no está del todo errado: si Freud sigue adelante es porque lo domina una enorme pasión de saber.

Cualesquiera que sean sus ecos primordiales e infantiles, el verdadero valor inconsciente de este sueño está en la búsqueda de la palabra, en el abordaje directo de la realidad secreta del sueño, en la búsqueda de la significación como tal. En medio de todos sus colegas, en medio del consenso de la república de los que saben - porque si nadie tiene razón todo el mundo la tiene, ley paradójica y tranquilizadora a la vez-, en medio de este caos se revela ante Freud, en ese momento original en que nace su doctrina, el sentido del sueño: la única palabra clave del sueño es la naturaleza misma de lo simbólico.

En cuanto a la naturaleza de lo simbólico, también yo quiero introducirlos en ella diciendo, para que les sirva como referencia: los símbolos no tienen nunca más que el valor de símbolos.

Se ha dado un paso. Tras la primera parte, la más cargada, imaginaria, al final del sueño entra lo que podríamos llamar la multitud. Pero se trata de una multitud estructurada, como la multitud freudiana. Por eso preferiría introducir otro término, que someteré a vuestra reflexión con todos los dobles sentidos que comporta: la inmiscusión de los sujetos.

Los sujetos entran y se inmiscuyen en las cosas: éste puede ser el primer sentido. El otro es el de que un fenómeno inconsciente que se despliega en un plano simbólico, como tal descentrado respecto del ego, siempre tiene lugar entre dos sujetos. Desde el momento en que la palabra verdadera emerge, mediadora, genera dos sujetos muy diferentes de lo que eran antes de la palabra. Esto significa que no empiezan a constituirse como sujetos sino a partir del momento en que la palabra existe, y no hay un antes.

Clase 14

El sueño de la inyección de Irma (segunda parte)

16 de Marzo de 1955

Lo imaginario, lo real y lo simbólico.

Qué les aportó la conferencia de anoche del señor Griaule? ¿Cuál es su relación con nuestros objetos usuales? ¿Quién comenzó a decantar su moraleja? ¿Cuáles son vuestras impresiones?

Marcel Griaule hizo una sumaria alusión a la islamización de un importante sector de las

poblaciones del Sudán, al hecho de que éstas siguen funcionando en un registro simbólico al mismo tiempo que pertenecen a un credo religioso cuyo estilo diverge claramente de ese sistema. Su exigencia en este plano se manifiesta de manera muy precisa; por ejemplo, cuando piden que se les enseñe el árabe, porque el árabe es la lengua del Corán. Es una tradición que viene de muy lejos, que está muy viva y parece mantenerse mediante recursos de toda clase. Por desdicha, Griaule nos ha dejado con las ganas.

No debe pensarse que la civilización sudanesa no merece su nombre. Poseemos suficientes testimonios tanto de sus creaciones, como de su metafísica como para poner en tela de juicio esa escala única con la que creemos poder medir la calidad de una civilización.

¿Quién leyó el último artículo de Lévi-Strauss? Alude en el a esto mismo: ciertos errores en nuestros enfoques provienen del hecho de que para medir la calidad, el carácter excepcional de una civilización, nos servimos de una única escala. Las condiciones en las que esa gente vive pueden parecer, en primera instancia, y desde el punto de vista del bienestar y la civilización, muy difíciles y precarias; sin embargo, parecen encontrar un poderoso apoyo en la función simbólica, aislada como tal.

Llevó mucho tiempo entrar en comunicación con ellos. Esta es una analogía con nuestra propia posición frente al sujeto.

Volvamos al sueño de la inyección de Irma.

Me gustaría saber si lo que les dije fue bien comprendido. ¿Qué quise decir? ¿Alguien quiere tomar la palabra?

Pues bien, creo haber hecho resaltar el carácter dramático del descubrimiento del sentido del sueño, por parte de Freud, entre 1895 y 1900, vale decir, los años durante los cuales elabora su Traumdeutung. Cuando hablo de carácter dramático quisiera traer como prueba un pasaje de la carta a Fliess que sigue a la famosa carta 137 en la cual, medio en serio medio en broma, aunque en verdad terriblemente en serio, sugiere que este sueño habrá de ser conmemorado con la placa: Aquí, el 24 de Julio de 1895, el doctor Sigmund Freud halló el misterio del sueño.

En la carta 138 se lee: En lo que se refiere a los grandes problemas aún no hay nada decidido. Todo es vacilante, impreciso, un infierno intelectual, cenizas superpuestas, y en las tenebrosas profundidades se distingue la silueta de Lucifer-Amor. Es una imagen de ondas, de oscilaciones, como si el mundo entero estuviese animado por una inquietante pulsación imaginaria, y, al mismo tiempo, una imagen ígnea, donde se perfilala silueta de Lucifer pareciendo encarnar la dimensión angustiante de lo vivido por Freud. Esto es lo que vivió alrededor de sus cuarenta años, en el momento decisivo en que era descubierta la función del inconsciente.

La experiencia del descubrimiento fundamental fue para Freud un cuestionamiento vivencial de los fundamentos mismos del mundo. No nos son necesarias más indicaciones acerca de su autoanálisis, en la medida en que en sus cartas a Fliess alude a él más que revelarlo. Freud vive en una atmósfera angustiante, con la sensación de hacer un descubrimiento peligroso.

El sentido mismo del sueño de la inyección de Irma está ligado a la profundidad de esta experiencia. Este sueño se incluye en ella, es una de sus etapas. El sueño que Freud sueña está integrado, como sueño, en el progreso de su descubrimiento. De este modo adquiere un sentido doble. En segundo grado, este sueño no es únicamente un objeto que Freud descifra, es una palabra de Freud. Esto le confiere su valor ejemplar; si no, quizá sería menos demostrativo que otros sueños. El valor que Freud le otorga, en tanto sueño inauguralmente descifrado, seguiría siendo asaz enigmático para nosotros sino supiéramos leer aquello a través de lo cual respondió particularmente a la pregunta que él mismo se hacía, y estaría mucho más allá, en definitiva, de lo que en ese precisomomento el propio Freud es capaz de analizar en su comunicación.

Su evaluación, su balance de la significación de este sueño es superado con creces por el valor histórico que de hecho le reconoce al presentarlo en este punto de su Traumdeutung. Esto es esencial para la comprensión del sueño en cuestión. Nos ha permitido-quisierade ustedes una respuesta confirmatoria, no sé cómo interpretar vuestro silencio-una demostración bastante convincente, me parece, como para no tener que volver sobre ella.

Lo haré, sin embargo, pero en otro plano.

Quiero subrayar, en efecto, que no me he limitado a considerar únicamente el sueño mismo, retomando la interpretación que de él hace Freud, sino que consideré el conjunto formado por el sueño y su interpretación, y ello teniendo en cuenta la función particular de la interpretación del sueño en ese diálogo que Freud mantiene con nosotros.

Este es el punto esencial: no podemos aislar de la interpretacion el hecho de que Freud nos presenta este sueño como el primer paso en la clave del sueño. Cuando efectúa esa interpretación Freud se dirige a nosotros.

El exámen atento de este sueño puede aclarar la espinosa cuestión de la regresión, de la cual nos ocupamos en el penúltimo seminario.

Nos servimos de la regresión en forma más o menos rutinaria, no sin percatarnos de que nos lo pasamos superponiendo funciones extremadamente diferentes. En la regresión no todo pertenece necesariamente al mismo registro, como ya lo indica este capítulo original acerca de la distinción tópica, de indudable consistencia, entre regresión temporal y regresiones formales. A nivel de la regresión tópica, el carácter alucinatorio del sueño llevaba a Freud, conforme a su esquema, a articularlo con un proceso regrediente, en la medida en que éste reduciría determinadas exigencias psíquicas a su modo de expresión más primitivo, que estaría situado a nivel de la percepción. Así, el modo de expresión del sueño estaría sometido, por una parte, a la exigencia de pasar por elementos figurativos que se aproximarían cada vez más al nivel de la percepción. Pero, ¿cuál es el motivo por el que un proceso que en general tiene lugar en la línea progrediente, debe culminar en esos límites mnésicos que son las imagenes? Estas imagenes están cada vez más alejadas del plano cualitativo en que se produce la percepción, cada vez más despojadas, adquieren un carácter cada vez más asociativo se acercan cada vez más al nudo simbólico de la semejanza, la identidad y la diferencia, más allá, entonces, de lo que pertenece

propiamente al nivel asociacionista.

¿Nos impone una tal interpretación nuestro análisis de lo propiamente figurativo que contiene el sueño de Irma? ¿Debemos considerar que lo que sucede a nivel de los sistemas asociativos, S^1, S^2, S^3, etc., retorna prácticamente a la puerta de entrada primitiva de la percepción? ¿Hay aquí algo que nos obliga a adoptar este esquema, con lo que éste implica -como hizo notar Valabrega- de paradójico? En efecto, cuando hablamos de emergencia de los procesos inconscientes hacia la conciencia, estamos obligados a p oner la conciencia a la salida, mientras que la percepción, de la que ella es sin embargo solidaria, se hallaría a la entrada.

La fenomenología del sueño de la inyección de Irma nos ha hecho distinguir dos partes. La primera desemboca en el surgimiento de la imagen terrorífica, angustiante, verdadera cabeza de Medusa; en la revelación de algo hablando estrictamente, innombrable, el fondo de esa garganta, de forma compleja, insituable, que hace de ella tanto el objeto primitivo por excelencia, el abismo del órgano femenino del que sale toda vida, como el pozo sin fondo de la boca por el que todo es engullido; y también la imagen de la muerte en la que todo acaba terminando, ya que en relación con la enfermedad de su hija, que pudo ser mortal, está la muerte de la enferma perdida en una época contigua a la de la enfermedad de su hija, considerada por Freud como quien sabe qué retaliación del destino por su negligencia profesional: una Matilde por otra, escribe. Hay, pues, aparición angustiante de una imagen que resume lo que podemos llamar revelación de lo real en lo que tiene de menos penetrable, de lo real sin ninguna mediación posible, de lo real último, del objeto esencial que ya no es un objeto sino algo ante lo cual todas las palabras se detienen y todas las categorías fracasan, el objeto de angustia por excelencia.

En la primera fase vemos, pues, a Freud acosando a Irma, reprochándole no escuchar lo que él procura hacerle comprender. Freud se mantenía exactamente dentro del estilo de relaciones de la vida vivida, ese estilo de búsqueda apasionada, demasiado apasionada diremos, y uno de los sentidos del sueño consiste, sin duda, en expresarlo formalmente, puesto que al final se trata de eso: la jeringa estaba sucia, la pasión del analista, la ambición de triunfar eran demasiado apremiantes, la contratransferencia era el obstáculo mismo.

¿Qué sucede en el momento en que el sueño alcanza su primer punto culminante? ¿Podemos hablar de proceso de regresión para explicar la profunda desestructuración que se produce entonces en lo vivido por el soñante? Las relaciones del sujeto cambian por completo. Este pasa a ser algo muy diferente: ya no hay un Freud, ya no hay nadie que pueda decir yo (je). Es el momento que califiqué de entrada del bufón, pues tal es, poco más o menos, el papel que representan los sujetos a los que Freud apela. Está en el texto: appell. La raíz latina del vocablo muestra el sentido jurídico que en este caso posee: Freud apela al consenso de sus semejantes, de sus iguales, de sus colegas, de sus superiores. Punto decisivo.

¿Podemos hablar aquí, sin más de regresión, incluso de regresión del ego? Noción ésta, por otra parte, muy diferente a la de regresión instintiva. Freud introduce la noción de regresión del ego en las lecciónes clasificadas bajo el título de I'ztroducción al psicoanálisis. Ella plantea el problema de si es posible introducir como si tal cosa la noción de etapas típicas del ego, con un desarrollo, fases, con un progreso normativo.

No quedará resuelta hoy la cuestión, pero sobre este tema conocen ustedes un trabajo que se puede calificar de fundamental, el de Anna Freud en El yo y los mecanismos de defensa. Hay que reconocer que dado el actual estado de cosas, es absolutamente imposible introducir la noción de un desarrollo típico, con estilo propio, del yo. Sería preciso que por su sola naturaleza el mecanismo de defensa nos indicara si hay un síntoma vinculado a él, en qué etapa del desarrollo psíquico de un yo figura. Aquí no hay nada que pueda ser insertado en un cuadro, a la manera de lo que se ha hecho, y tal vez demasiado, con el desarrollo de las relaciones instintivas. Actualmente somos totalmente incapaces de ofrecer, con respecto a los diferentes mecanismos de defensa enumerados por Anna Freud, un esquema genético que se asemeje así fuese mínimamente al que se puede dar del desarrollo de las relaciones instintivas.

Esto es lo que muchos autores tienden a suplir, y Erikson no dejó de hacerlo. Sin embargo, ¿tenemos necesidad de recurrir a ello para comprender ese viraje del sueño, ese paso de una fase a otra? No se trata de un estado anterior del yo sino, literalmente, de una descomposición espectral de la función del yo. Vemos aparecer la serie de los yo. Porque el yo está hecho de la serie de identificaciones que han representado para el sujeto un hito esencial, en cada momento histórico de su vida y de una manera dependiente de las circunstancias; encontrarán esto en Das Ich und das Es, que sucede a Más allá del principio del placer, punto pivote que estamos alcanzando tras haber efectuado este gran rodeo por las primeras etapas del pensamiento de Freud.

Esta descomposición espectral es, a todas luces, una descomposición imaginaria. Hacia esto quiero ahora dirigir vuestra atención.

La etapa del pensamiento de Freud que sigue a la Traumdentung es aquella en la cual, correlativamente a los Escritos técnicos que estudiamos el año pasado, se elabora la teoría del narcisismo con el artículo Zur Einfübrung des Narzissmus, al que no pudimos dejar de referirnos.

Si cabe atribuir un sentido a la teoría de Freud que nos muestra al narcisismo estructurando todas las relaciones del hombre con el mundo exterior, si debemos extraer de ella sus consecuencias lógicas, debemos hacerlo de un modo que converge incuestionablemente con todo aquello que sobre la elaboración de la aprehensión del mundo por el viviente nos fue dado durante estos últimos años en la línea del llamado pensamiento guestaltista.

La estructuración del mundo animal está dominada por cierto número de imagenes fundamentales que proporcionan a ese mundo sus líneas de fuerzas básicas. Con el mundo del hombre las cosas son muy diferentes, pues su estructuración está en apariencia muy neutralizada respecto a sus necesidades, extraordinariamente desconectada de ellas. Pues bien, la noción freudiana del narcisismo nos aporta una categoría que permite comprender que existe no obstante relación entre la estructuración del mundo animal y la del mundo humano.

¿Qué es lo que intenté hacer comprender con el estadio del espejo? Que lo más suelto,

fragmentado y anárquico que hay en el hombre establece su relación con sus percepciones en el plano de una tensión totalmente original. El principio de toda unidad por él percibida en los objetos es la imagen de su cuerpo. Ahora bien, sólo percibe la unidad de esta imagen afuera, y en forma anticipada. A causa de esta relación doble que tiene consigo mismo, será siempre en torno a la sombra errante de su propio yo como se estructurarán todos los objetos de su mundo. Todos ellos poseerán un carácter fundamentalmente antropomórfico, digamos incluso egomórfico. El hombre evoca una y otra vez en esta percepción su unidad ideal, jamás alcanzada y que le escapa sin cesar. El objeto nunca es para él definitivamente el último objeto, salvo en ciertas experiencias excepcionales. Pero entonces se presenta como un objeto del cual el hombre está irremediablemente separado, y que le muestra la figura misma de su dehiscencia en el interior del mundo: objeto que por esencia lo destruye, lo angustia, que él no puede alcanzar, y en el que no puede encontrar verdaderamente su reconciliación, su adherencia al mundo, su complementariedad perfecta en el plano del deseo. El deseo tiene un carácter radicalmente desgarrado. La imagen misma del hombre le aporta una mediación, siempre imaginaria, siempre problemática y nunca lograda por completo. Ella se sostiene en una sucesión de experiencias instantáneas, y esta experiencia o bien aliena al hombre a sí mismo, o bien culmina en una destrucción, en una negación del objeto.

Si el objeto percibido afuera posee su propia unidad, ésta coloca al hombre que la ve en estado de tensión, porque se percibe a sí mismo como deseo, y como deseo insatisfecho. Inversamente, cuando aprehende su unidad, es por el contrario el mundo lo que para él se descompone, pierde su sentido, presentándose bajo un aspecto alienado y discordante. Esta oscilación imaginaria confiere a toda percepción humana la dramática subyacencia en la que es vivida, en cuanto incumbe verdaderamente a un sujeto.

Por consiguiente, no debemos buscar en una regresión la razón de los surgimientos imaginarios que carácterizan el sueño. En la medida en que un sueño llega tan lejos como puede hacerlo en el orden de la angustia, y en que se vive una aproximación a lo real último, asistimos a esa descomposición imaginaria que no es sino la revelación de las componentes normales de la percepción. Porque la percepción es una relación total con un cuadro dado, donde el hombre se reconoce siempre en alguna parte, y a veces se ve incluso en varios puntos. Si el cuadro de la relación con el mundo no es desrealizado por el sujeto, esto se debe a que incluye elementos que representan imagenes diversificadas de su yo, que son otros tantos puntos de inserción, de estabilización, de inercia. Así es como les enseño a interpretar los sueños en los controles: se trata de reconocer dónde está el yo del sujeto.

Encontramos esto ya en la Traumdentung, donde repetidas veces reconoce Freud que es él, Freud, quien está representado por tal o cual. Por ejemplo, cuando analiza el sueño del castillo, el de la guerra hispanoamericana, en el capitulo que hemos comenzado a estudiar, Freud dice: Yo no estoy en el sueno allí donde se cree. El personaje que acaba de morir, el comandante que está conmigo, ése soy yo. En el momento en que se alcanza algo de lo real en lo que tiene de más abisal, la segunda parte del sueño de la inyección de Irma pone en evidencia esos compuestos fundamentales del mundo perceptivo que constituye la relación narcisista. El objeto siempre está más o menos estructurado como la imagen del cuerpo del sujeto. En todo cuadro perceptivo siempre reaparece por algún lado el reflejo del sujeto, su imagen especular, y ella le confiere una cualidad, una inercia especial. Dicha imagen está disimulada, a veces por completo. Pero en el sueño, a causa del aligeramiento de las relaciones imaginarias se revela con facilidad en todo instante, tanto más cuanto que se ha alcanzado el punto de angustia en que el sujeto choca con la experiencia de su desgarramiento, de su aislamiento respecto al mundo. La relación humana con el mundo tiene algo de profunda, inicial, inauguralmente dañada.

Esto es lo que resulta de la teoría freudiana del narcisismo, en la medida en que este marco introduce ese algo de sin salida que cárteriza a todas las relaciones, y en especial a las relaciones libidinales del sujeto. La Verliebtheit es fundamentalmente narcisista. En el plano libidinal, el objeto nunca es aprehendido sino a través de la reja de la relación narcisista.

¿Qué sucede cuando vemos al sujeto sustituido por el sujeto policéfalo, la multitud que mencioné la vez pasada, una multitud en el sentido freudiano, esa de la que habla Massenpsychologie und Ich-Analyse, formada por la pluralidad imaginaria del sujeto, por el despliegue, la expansión de las diferentes identificaciones del ego? Primeramente se nos presenta como una abolición, como una destrucción del sujeto en cuanto tal. El sujeto transformado en esa imagen policéfala parece tener algo del acéfalo. Si existe una imagen que podría representarnos la noción freudiana del inconsciente ella es, sin duda, la de un sujeto acéfalo, un sujeto que ya no tiene ego, que desborda al ego, que está descentrado con relación al ego, que no es del ego. Pero, sin embargo, se trata del sujeto que habla, porque es el quien, a todos los personajes que están en el sueno, les hace pronunciar esos discursos insensatos que precisamente obtienen de ese carácter insensato su sentido.

En realidad, cuando en medio de la mayor cacofonía se hace oír el discurso de los múltiples ego, la objeción que interesa a Freud es su propia culpabilidad, en este caso con respecto a Irma. El objeto es destruido, si así puede decirse, y su culpabilidad de la cual se trata queda destruida, en efecto, con él. Como en el cuento del caldero agujereado, aquí no hubo crimen, puesto que, en primer lugar, la víctima-el sueño lo dice de mil formas-ya estaba muerta, es decir, ya estaba enferma de una enfermedad orgánica que Freud precisamente no podía tratar; en segundo lugar, el asesino, Freud, era inocente de toda intención de hacer el mal, y en tercer lugar, el crimen en cuestión fue curativo, porque esa enfermedad, la disentería-hay un juego de palabras entre disentería y difteria-, es justamente lo que liberará a la enferma: todo el mal, los malos humores, se Irán con ella.

En las asociaciones de Freud esto evoca un grotesco incidente que le fue dado oír en los días precedentes al sueño Se trata de un médico de palabra tajante y oracular, y al mismo tiempo profundamente distraído-cuando están en su función de consultantes los médicos conservan a través del tiempo este carácter de personajes de comedia-, el cual emite su opinión sobre un caso donde se le hace notar que el sujeto tiene albúmina en la orina. Ante lo cual replica, con igual tono: No hay cuidado, la albúmina se eliminará por sí sola.

En esto desemboca, efectivamente, el sueño. La entrada en función del sistema simbólico en su empleo más radical y absoluto viene a abolir tan completamente la acción del individuo, que al mismo tiempo elimina su relación trágica con el mundo Equivalente paradójico y absurdo de Todo lo real es racional

La consideración estrictamente filosófica del mundo puede colocarnos, en efecto, en una suerte de ataraxia donde todo individuo está justificado según los motivos que le hacen actuar y que se conciben como algo que lo determina totalmente. Cualquier acción, al ser astucia de la razón, es igualmente válida. El uso extremado del carácter radicalmente simbólico de toda verdad hace perder, pues, su agudeza a la relación con la verdad. En medio de la marcha de las cosas, en medio del funcionamiento de la razón, el sujeto se encuentra desde el comienzo del juego con que ya no es más que un peón, empujado al interior de ese sistema y excluido de toda participación propiamente dramática, y por consiguiente trágica, en la realización de la verdad.

Hay aquí algo extremo y que ocurre en el límite del sueño. Freud reconoce en su total declaración de inocencia el móvil secreto de este sueño, el objetivo perseguido por lo que llama el deseo estructurante. Esto nos lleva a plantearnos el problema de la articulación entre lo imaginario y lo simbólico.

Ya les dejé percibir la función mediadora de lo simbólico cuando, al intentar encontrar una representación mecanicista de la relación interhumana, la tomé prestada de las experiencias más recientes de la cibernética. Supuse un cierto número de esos sujetos artificiales captados por la imagen de su semejante. Para que el sistema no se resumiera en una vasta alucinación concéntrica cada vez más paralizante, para que pudiera girar, hacía falta la intervención de un tercero regulador que debía poner entre ellos la distancia de un cierto orden dirigido

Pues bien, volvemos a encontrar lo mismo bajo otro ángulo: toda relación imaginaria se produce en una especie de tú o yo entre el sujeto y el objeto. Es decir: Sí eres tú, yo no soy. Si soy yo, eres tú el que no es. Aquí es donde interviene el elemento simbólico. En el plano imaginario los objetos sólo se presentan ante el hombre en relaciones evanescentes. En ellos el hombre reconoce su unidad, pero únicamente en el exterior. Y en la medida en que reconoce su unidad en un objeto, se siente en relación a éste en desasosiego.

La vida instintiva del hombre se carácteriza por el desasosiego, la fragmentación, la discordancia fundamental, la no adaptación esencial, la anarquía, que abren todas las posibilidades de desplazamiento, o sea de error: lo demuestra la experiencia misma del análisis. Además, puesto que el objeto sólo puede ser captado como espejismo, espejismo de una unidad imposible de ser reaprehendida en el plano imaginario, toda la relación objetal no puede sino estar afectada por una incertidumbre fundamental. Precisamente es esto lo que se revela en multitud de experiencias en las que el calificativo de psicopatológicas nada significa, puesto que están en contigüidad con muchas otras que son consideradas normales.

Aquí interviene la relación simbólica. El poder de nombrar los objetos estructura la percepción misma. El percipi del hombre no puede sostenerse sino en el interior de una zona de nominación. Mediante la nominación el hombre hace que los objetos subsistan en una cierta consistencia. Si sólo estuviesen en una relación narcisística con el sujeto, los objetos no serían percibidos nunca más que en forma instantánea. La palabra, la palabra que nombra, es lo idéntico. La palabra responde, no a la distinción espacial del objeto, siempre lista para disolverse en una identificación al sujeto, sino a su dimensión temporal. El objeto, constituido en un momento como semejante del sujeto humano, como doble de éste, presenta a pesar de todo una cierta permanencia de aspecto a través del tiempo, que no es indefinidamente durable, pues todos los objetos son perecederos. Esta apariencia que perdura algún tiempo sólo es estrictamente reconocible por intermedio del nombre. El nombre es el tiempo del objeto. La nominación constituye un pacto por el cual dos sujetos convienen al mismo tiempo en reconocer el mismo objeto. Si el sujeto humano no denomina como dice el Génesis que se hizo con el Paraíso terrenal-en primer lugar las especies principales, si los sujetos no se ponen de acuerdo sobre este reconocimiento, no hay mundo alguno, ni siquiera perceptivo, que pueda sostenerse más de un instante. Aquí se encuentra la articulación de la dimensión de lo simbólico en relación con lo imaginario.

En el sueño de la inyección de Irma, en el instante en que el mundo del soñante se sume en el mayor caos imaginario entra en juego el discurso, el discurso como tal, independientemente de su sentido puesto que es un discurso insensato. Se ve entonces al sujeto descomponerse y desaparecer. Este sueño implica el reconocimiento del carácter fundamentalmente acéfalo del sujeto, pasado un determinado límite. Este punto es designado por el AZ de la fórmula de la trimetilamina. Ahí está, en ese momento, el yo (je) del sujeto. Y no sin humor, ni sin vacilación, pues esto es casi un Witz, les propuse ver en ello la última palabra del sueño. En el punto en que la hidra ha perdido sus cabezas, una voz que ya no es sino la voz de nadie hace surgir la fórmula de la trimetilamina como la última palabra de lo que está en juego, la palabra de todo. Y esta palabra no quiere decir nada a no ser que es una palabra.

Esto, que posee un carácter casi delirante, lo es en efecto. Digamos que lo sería si el sujeto solo, Freud solo, analizando su sueño, intentara encontrar ahí, a la manera en que podría proceder un ocultista, la designación secreta del punto donde efectivamente reside la solución del misterio del sujeto y del mundo. Pero no está en absoluto solo. Cuando nos comunica el secreto de este misterio luciferiano Freud no está solo, enfrentado al sueño. Así como en un análisis el sueño se dirige al analista, Freud, en este sueño, ya se está dirigiendo a nosotros.

Freud sueña ya para la comunidad de los psicólogos, de los antropólogos. Cuando interpreta este sueño, se dirige a nosotros. Y por eso, ver la palabra en la última palabra absurda del sueño no es reducirlo a un delirio, puesto que Freud, por intermedio de este sueño, se hace oír por nosotros y nos encamina efectivamente hacia su objeto, la comprensión del sueño. No es simplemente para sí mismo que encuentra el Nemo o el alfa y omega del sujeto acéfalo, que representa su inconsciente. Es él, por el contrario, quien habla por intermedio de este sueño, y quien se percata de estarnos diciendo- - sin haberlo querido, sin haberlo reconocido en un principio, y reconociéndolo únicamente en su análisis del sueño, es decir, mientras nos habla - algo que es al mismo tiempo él y ya no lo es: Soy aquel que quiere ser perdonado por haber osado empezar a curar a estos enfermos, a quienes hasta hoy no se quería comprender y se desechaba curar. Soy aquel que quiere ser perdonado por esto. Soy aquel que no quiere ser culpable de ello, porque siempre es ser culpable transgredir un límite hasta entonces impuesto a la actividad humana. No quiero ser eso. En mi lugar están todos los demás. No soy allí sino el representante de ese vasto, vago movimiento que es la búsqueda de la verdad, en la cual yo, por mi parte, me borro. Ya no soy nada. Mi ambición fue superior a mí. La jeringa estaba sucia, no cabe duda. Y precisamente en la medida en que lo he deseado en demasía, en que he participado en esa acción y quise ser, yo, el creador, no soy el

creador. El creador es alguien superior a mí. Es mi inconsciente, esa palabra palabra que habla en mí, más allá de mí.

Este es el sentido de este sueño.

Este análisis nos permitirá ahora avanzar y comprender cómo debemos concebir el instinto de muerte, la relación del instinto de muerte con el símbolo, con esa palabra que está en el sujeto sin ser la palabra del sujeto. Problema que sostendremos todo el tiempo que haga falta para que cobre cuerpo en nuestras mentes y podamos tratar de ofrecer, esta vez nosotros, una esquematización de la función del instinto de muerte. Empezamos a vislumbrar por qué es necesario que más allá del principio del placer, que Freud introduce como aquello que regula la medida del yo e instaura a la conciencia en sus relaciones con un mundo en el que se reconoce, por qué es necesario que, más allá, el instinto de muerte exista. Más allá de las homeostasis del yo existe una dimensión, una corriente distinta, una necesidad distinta, que hay que distinguir en su plano. No podemos hacer entrar en el principio del placer esa compulsión a volver de algo que fue excluido del sujeto o que nunca entró en él, lo Verdrangt, lo reprimido. Si el yo como tal se reencuentro y se reconoce, es que hay un más allá del ego, un inconsciente, un sujeto que habla, desconocido para el sujeto. Tenemos que suponer, entonces, un principio diferente.

¿Por qué lo llamó Freud instinto de muerte?

Esto es lo que intentaremos aprehender en nuestros encuentros ulteriores..



¿Par o impar? Más allá de la intersubjetividad

23 de Marzo de 1955

Un quod *último. La máquina que juega. Memoria y rememoración. Introducción a la carta robada*

Lamento que nuestro buen amigo Riguet no esté aquí hoy, porque abordaremos cuestiones sobre las que tal vez hubiese podido aportarnos alguna claridad. Volveremos a referirnos en cierta medida a los datos de eso que llaman, confusamente, cibernética, que nos interesa en grado sumo en el asuntito que estamos desarrollando desde hace dos seminarios, ¿qué es el sujeto: dado que éste es, técnicamente, en el sentido freudiano del término, el sujeto inconsciente, y por eso, en esencia, el sujeto que habla.

Ahora bien, cada vez percibimos con mayor claridad que ese sujeto que habla está más allá del ego.

Volvamos a partir del acmé del sueño ejemplar de la inyección de Irma. La búsqueda del sueño, en la medida en que prolonga la búsqueda de la vigilia, llega a la hiancia, a esa boca bierta en cuyo fondo Freud ve la imagen aterradora y heteróclita que hemos comparado con la revelación de la cabeza de Medusa.

El ejemplo de este sueño no es único. Quienes participaron. en mis seminarios el año antes de que se dictaran aquí, pueden recordar el carácter peculiar del sueño del hombre

de los lobos, del cual podríamos decir que tiene, sobre el conjunto del análisis de este caso, una función análoga al punto de acmé que discernimos en el sueño de la inyección de Irma. En efecto, este sueño interviene tras un largo período de análisis, cuyo carácter sumamente intelectualizado apunta el mismo Freud el término no aparece en el texto pero corresponde cabalmente a lo que Freud quiere decir-, suerte de juego analítico que sin embargo constituye una búsqueda auténtica por parte del sujeto, aunque permanece muchísimo tiempo en la superficie y cual si fuese inoperante. Es un análisis estancado y que se anuncia interminable cuando por fin surge el sueño, reproducido a propósito de una ocasión precisa de la vida del sujeto, y que cobra todo su alcance por haberse repetido con frecuencia desde una determinada época de la infancia.

¿Qué es este sueño? Es la aparición, más allá de una ventana bruscamente abierta, del espectáculo de un gran árbol sobre cuyas ramas hay unos lobos encaramados. En el sueño y en el dibujo que el sujeto nos ha legado y que Freud reprodujo, estos lobos son suficientemente enigmáticos como para que nos preguntemos, con todo derecho, si son realmente lobos, pues tienen singulares colas de zorro de las que no hace mucho tiempo nos hemos ocupado. Como saben, este sueño revela ser de enorme riqueza, y las asociaciones que desencadena conducirán a Freud y a su sujeto nada menos que al descubrimiento puramente supuesto, reconstruido, de la escena primaria.

La escena primaria no es revivida sino reconstruida a partir de entrecruzamientos operados en el transcurso del análisis. En la memoria del sujeto tendremos que preguntarnos sobre este término, memoria - no surge nada que autorice a hablar de una resurrección de la escena, pero todo impone la convicción de que efectivamente ocurrió de ese modo. Hay, pues, al respecto, entre esa escena y lo que el sujeto ve en el sueño, una hiancia mucho más significativa que la distancia normal entre el contenido latente y el contenido manifiesto de un sueño. Y, sin embargo, en ambos casos hay una visión fascinante, que suspende por un tiempo al sujeto en una cautivación donde se extravía.

La visión del sueño se muestra ante Freud como la inversión de la fascinación de la mirada. En la mirada de los lobos, tan angustiante según el relato del soñante, ve Freud el equivalente de la mirada fascinada del niño ante la escena que lo marcó profundamente en lo imaginario y desvió toda su vida instintiva. Es una especie de revelación única y decisiva del sujeto, en la que se concentra quién sabe qué cosa indecible, en la que el sujeto está por un instante perdido, estallado. Como en el sueño de la inyección de Irma, el sujeto se descompone, se desvanece, se disocia en sus diversos yo. Asimismo, tras el sueño del hombre de los lobos presenciamos el primer comienzo del análisis, que permite disociar en el interior del sujeto una personalidad tan singularmente heteróclita que imprime sobre el caso la marca de un estilo original. Saben que los problemas pendientes de este análisis serán tan graves que posteriormente habrá de degenerar en la psicosis. Ya les indiqué que es posible preguntarse si ésta no estuvo relaciónada con las maniobras mismas del análisis.

En ambos sueños nos encontramos ante una suerte de vivencia postrera, ante la aprehensión de un real último. Lo más angustiante en la vida de Freud, sus relaciones con las mujeres, sus relaciones con la muerte, están amalgamadas en la visión central de su sueño, y ciertamente podrían ser extraídas por medio de un análisis asociativo. Imagen enigmática a propósito de la cual Freud evoca el ombligo del sueño, relación abisal con lo más desconocido, marca de una experiencia privilegiada excepcional donde un real es aprehendido más allá de toda mediación, imaginaria o simbólica. En síntesis, podría decirse que tales experiencias privilegiadas, y según parece especialmente en el sueño, se carácterizan por la relación que en él se establece con un otro absoluto, quiero decir con un otro más allá de toda intersubjetividad.

Este más allá de la relación intersubjetiva es alcanzado predominantemente en el plano imaginario. Se trata de un desemejante esencial, que no es ni el suplemento ni el complemento del semejante sino la imagen misma de la dislocación, del desgarramiento esencial del sujeto. El sujeto pasa más allá de ese vidrio donde sigue viendo, entreverada, su propia imagen. Es el cese de toda interposición entre el sujeto y el mundo. Tenemos la sensación de que se pasa a una suerte de a-lógica, y sin duda aquí comienza el problema, porque advertimos que andamos descaminados. Con todo, el logos no pierde todos sus derechos, puesto que ahí comienza la significación esencial del sueño, su significación liberadora, puesto que allí encontró Freud la escapatoria a su culpabilidad latente. De manera semejante, más allá de la experiencia terrorífica del sueño del hombre de los lobos habrá el sujeto de encontrar la clave de sus problemas.

Es también la pregunta con que tropezábamos en la pequeña reunión científica de anoche: ¿en qué medida la relación simbólica, la relación de lenguaje, conserva su valor más allá del sujeto, en tanto que éste puede ser carácterizado como centrado en un ego, por un ego, para un alter-ego?

El conocimiento humano, y por lo mismo, la esfera de las relaciones de la conciencia, está hecha de una cierta relación con esa estructura que llamamos ego y en torno a la cual se centra la relación imaginaria. Esta nos ha enseñado que el ego nunca es solamente el sujeto sino que es, por esencia, relación con el otro, que arranca del otro y obtiene en él su punto de apoyo. Desde este ego son mirados todos los objetos.

Pero sí, es desde el sujeto, desde un sujeto primitivamente desacorde, fundamentalmente fragmentado por el ego, desde donde todos los objetos son deseados. El sujeto no puede desear sin disolverse él mismo, y sin ver cómo a causa de esto el objeto se le escapa en una serie de desplazamientos infinitos estoy aludiendo a eso que llamo, por abreviar, desorden funda mental de la vida instintiva del hombre. Y de la tensión entre el sujeto-que no puede desear sin estar fundamentalmente separado del objeto-y el ego, parte la mirada hacia el objeto, de allí arranca la dialéctica de la conciencia.

Intenté forjar ante ustedes el mito de una conciencia sin ego, que podría definirse como el reflejo de la montaña en un lago. Por su parte, el ego se presenta en el mundo de los objetos como un objeto, indudablemente privilegiado. La conciencia en el hombre es por esencia tensión polar entre un ego alienado al sujeto y una percepción que fundamentalmente se le escapa, un puro perciti. El sujeto sería estrictamente idéntico a esa percepción si no existiera el ego, el cual, por así decir, lo hace emerger de su percepción misma en una relación tensional. Dadas ciertas condiciones, esta relación imaginaria alcanza su propio limite, y el ego se desvanece, se disipa, se desorganiza, se disuelve. El sujeto se ve precipitado en un enfrentamiento con algo que no puede ser confundido en modo alguno con la experiencia cotidiana de la percepción, algo que podríamos llamar un íd, y que llamaremos simplemente, para no crear confusión, un quad,

un ¿qué es? La pregunta que hoy vamos a plantearnos es la de ese enfrentamiento del sujeto más allá del ego con el quad que intenta advenir en el análisis.

¿Es sostenible únicamente una interrogación sobre ese quad último, el de la experiencia del sujeto inconsciente en cuanto tal, del que ya no sabemos quién es? La propia evolución del análisis nos sume al respecto en una singular complicación, en la medida en que considera como datos irreductibles esas tendencias del sujeto que por otro lado nos muestra permeables, atravesadas y estructuradas como significantes, jugando, más allá de lo real, en el registro del sentido, con la equivalencia del significado y el significante en su aspecto más material, juegos de palabras, retruécanos, agudezas, lo cual en última instancia desemboca en la abolición de las ciencias humanas, ya que la última palabra de la agudeza es demostrar el supremo dominio del sujeto con respecto al significado mismo, puesto que le da cualquier uso, y lo maneja esencialmente para aniquilarlo.

Ahora quisiera llamarles la atención sobre una experiencia ejemplar, que será para nosotros un primer paso hacia la elucidación de aquello sobre lo cual se interroga un quis que no conocemos, en ese más allá de la relación imaginaria donde el otro está ausente y donde toda intersubjetividad aparentemente se disuelve.

Saben que la cibernética se sirve ampliamente de las máquinas de calcular. Se llegó al extremo de llamarlas máquinas de pensar, puesto que algunas son ciertamente capaces de resolver problemas de lógica, claro está que concebidos con la suficiente artificialidad como para enredar por un instante la mente de forma tal que se repone uno con menor facilidad que ellas.

No entraremos hoy en tales arcanos. No se cazan moscas con vinagre y, por evitar inspirarles una excesiva aversión hacia el ejercicio, trataré de introducirlos en este terreno en forma más amena. Jamás hemos subestimado la física amena y las recreaciones matemáticas: mucho puede obtenerse de ellas.

Entre estas máquinas de calcular o de pensar se han elucubrado otras, cuya singularidad despierta el interés: son las maquinas que juegan, inscritas en e . funcionamiento y singularmente, en los límites de cierta estrategia.

Por el sólo hecho de que una máquina puede entrar en una estrategia estamos ya en el centro del problema. Porque, en fin, ¿qué es una estrategia? ¿Cómo puede una máquina participar en ella? Intentaré hoy hacerles percibir las verdades elementales que esto trae aparejado.

Parece ser que se ha construido una máquina que juega al juego de par o impar. No respondo de nada porque no la he visto, pero les prometo que lo haré antes de que acaben estos seminarios: nuestro querido amigo Riguet me dijo que me pondría frente a ella. Estas cosas hay que experimentarlas, no se puede hablar de una máquina sin haberse metido un poco con ella, sin haber visto qué pasa entonces, sin haber hecho descubrimientos aunque sólo fuese sentimentales. Lo más increíble es que la máquina a que me refiero gana. Ustedes conocen el juego, aún conservan recuerdos de la época escolar. Uno esconde en la mano dos o tres bolitas y presenta la mano cerrada al contrincante diciéndole: ¿Par o Impar? Pongamos que tengo dos bolitas: si el otro dice impar, debe pasarme una de las suyas. Y así de seguido.

Tratemos de considerar muy brevemente qué significa que una máquina juegue al juego de par o impar. No podemos reconstruirlo todo de motu propio, parecería elucubrado un poco a propósito. En nuestra ayuda viene un pequeño texto escrito por Edgar Poe, del que no se me escapó que los cibernéticos le hicieron algún caso. El texto está en La carta robada, cuento absolutamente sensacional que incluso podríamos calificar de fundamental para un psicoanalista.

Los personajes interesados en la búsqueda de la carta robada, de la que pronto volveré a hablarles, son dos policías. Uno es el prefecto de policía, vale decir, según las convenciones literarias, un imbécil. El otro no es nada, es un policía aficionado llamado Dupin, de inteligencia fulminante y que prefigura a los Sherlock Holmes y demás héroes de esas novelas con que se entretienen en sus ratos libres. Dupin se expresa como sigue:(15)

Conocí a un niño que tenía ocho años y cuyos triunfos en el juego de "par e impar' atraían la admiración general. El juego es muy sencillo y se juega con bolitas. Uno de los contendientes oculta en la mano cierta cantidad de bolitas y pregunta al otro: «:Par o impar? Si éste adivina correctamente, gana una (solita; si se equivoca, pierde una. El niño de quien hablo ganaba todas las bolitas de la escuela. Naturalmente, tenía un método de adivinación que consistía en la simple observación y en el cálculo de la astucia de sus adversarios. Supongamos que uno de estos sea un perfecto tonto y que, levantando la mano cerrada, le pregunta: «¿Par o impar?». Nuestro colegial responde: «Impar», y pierde, pero a la segunda vez gana, por cuanto se ha dicho a sí mismo: «El tonto tenía pares la primera vez, y su astucia no va más allá de preparar impares para la segunda vez. Por lo tanto, diré impar». Lo dice, y gana. Ahora bien, si le toca jugar con un tonto ligeramente superior al anterior, razonará en la siguiente forma: «Este muchacho sabe que la primera vez elegí impar, y en la segunda se le ocurrirá como primer impulso pasar de par a impar, pero entonces un nuevo impulso le sugerirá que la variación es demasiado sencilla, y finalmente se decidirá a poner bolitas pares como la primera vez. Por lo tanto, diré pares». Así lo hace, y gana. Ahora bien, esta manera de razonar del colegial, a quien sus camaradas llaman «afortunado», ¿en qué consiste si se la analiza con cuidado

-Consiste-repuse-en la identificación del intelecto del razonador con el de su oponente.

-Exactamente-dijo Dupin Cuando pregunté al muchacho de qué manera lograba esa total identificación en la cual residían sus triunfos, me contestó: «Si quiero averiguar si alguien es inteligente, o estúpido, o bueno, o malo, y saber cuáles son sus pensamientos en ese momento, adapto lo más posible la expresión de mi cara a la de la suya, y luego espero hasta ver que pensamientos o sentimientos surgen en mi mente o en mi corazón, coincidentes con la expresión de mi cara». Esta respuesta del colegial está en la base de toda la falsa profundidad atribuida a La Rochefoncauld, La Bruyere, Maquiavelo o Campanella.

-Si comprendo bien-dije-la identificación del intelecto del razonador con el de su oponente depende de la precisión con que se mida la inteligencia de este último.

Estamos ante un razonamiento que plantea unos cuantos problemas.

A primera vista se trata de la simple penetración psicológica, de una suerte de egomimia. El sujeto adopta una posición en espejo que le permite adivinar el comportamiento de su rival. No obstante, este método supone ya la dimensión de la intersubjetividad, en tanto que el sujeto debe saber que tiene frente a sí a otro sujeto, en principio homogéneo a él. Las variaciones a las que pueda verse sometido son mucho menos importantes que las escansiones posibles de la posición del otro. No hay otra base para el razonamiento sicológico.

¿Cuáles son esas escansiones? En un primer tiempo supongo al otro sujeto exactamente en la misma posición que yo, pensando lo que yo pienso en el mismo momento en que lo pienso. Supongamos que a mí me parezca más natural que el otro cambie de tema: por ejemplo, que pase de par a impar. En el primer tiempo creo que hará eso. Lo importante es que puede haber un segundo tiempo, donde se manifiesta una subjetividad más libre. El sujeto, en efecto, es capaz de hacerse otro, de llegar a pensar que el otro, siendo otro mismo, piensa como él, y que él tiene que situarse de tercero, salir de ese otro que es su puro reflejo. Como tercero, advierto que si ese otro no juega el juego, engaña al contrincante. Y entonces me anticipo a él, dando por segura la posición contraria a aquella que, en el primer tiempo, me pareció la más natural.

Pero después de este segundo tiempo pueden suponer un tercero, que dificulta enormemente la prosecución del mismo razonamiento por analogía. Al fin y al cabo, alguien dotado de una mayor inteligencia puede darse cuenta de que justamente lo astuto, a pesar de parecer él muy inteligente, es jugar como un imbécil, o sea volver a la primera fórmula. ¿Qué significa esto? Que si el juego de par o impar se juega a nivel de la relación dual, de la equivalencia del otro al uno, del altar ego al ego, muy pronto se percutan de que no han alcanzado ninguna especie de segundo grado, pues en cuanto piensan en el tercero vuelven por oscilación al primero. Esto no excluye la existencía, en la técnica del juego, de algo que efectivamente participa de la identificación mítica al adversario. Pero aquí se manifiesta una bifurcación fundamental.

Puede ser que se practique algo así como una adivinación del sujeto, problemática además, en determinada relación simpática con el rival. No está excluido que el niño haya existido, ése que ganaba más a menudo de lo que le tocaba: única definición posible de la palabra ganar en este caso. Pero el fondo de la cuestión se sitúa en un registro muy diferente del de la intersubjetividad imaginaria.

Que el sujeto piense al otro semejante a él, y que razone como piensa que el otro debe razonar-primer tiempo así, segundo tiempo asá-, es un punto de partida fundamental sin el cual nada puede ser pensado; pero sin embargo resulta completamente insuficiente para ayudarnos a descubrir de un modo cualquiera dónde puede residir la clave del éxito. En este caso no considero excluida la experiencia interpsicológica, pero ella se inserta dentro del frágil marco de la relación imaginaria con el otro, y está suspendida de su misma incertidumbre. En el interior de este marco la experiencia es absolutamente evanescente. No es logicizable. Remítanse ustedes a la dialéctica del juego de los discos negros y blancos, colocados sobre la espalda de tres personajes que deben adivinar cuál es su propio signo a partir de lo que ven sobre los otros dos, y podrán descubrir algo del mismo orden.

Vamos a seguir otro camino, el logicizable, que puede ser sostenido en el discurso. Se impone desde luego cuando el contrincante es una máquina.

Está claro que no tienen ustedes que preguntarse si la máquina es idiota o inteligente, si va a jugar conforme a su primero o a su segundo movimiento. A la inversa, la máquina no posee medio alguno para colocarse en una posición reflexiva con respecto a su contrincante humano.

¿Qué es jugar con una máquina? Por agradable que la supongamos, la fisonomía de la máquina no puede prestarnos en este caso ningún auxilio. No hay forma alguna de arreglárselas por medio de la identificación. De entrada, pues, nos vemos proyectados en la vía del lenguaje de la combinatoria posible de la máquina. Sabemos que podemos esperar de ella una serie de enlaces, y que juega con enorme rapidez gracias a esos sensacionales relés que son las fases electrónicas y, según las últimas noticias, los transistores de que tanto hablan los periódicos, sin duda con fines comerciales pero que no ponen en tela de juicio la calidad de estos objetos.

Pero antes de preguntarnos qué hará la máquina, preguntémonos qué quiere decir ganar y perder al juego de par o impar.

Aplicado a una sola jugada no tiene ningún sentido. Que vuestra respuesta coincida con lo que el contrincante guarda en la mano no puede sorprender más que lo contrario. Para una jugada esto no tiene sentido, salvo el puramente convencional de ganar o perder. Par, impar, no tiene realmente ninguna importancia. Acuérdense, de todos modos, que la mejor traducción del número impar es el número dos, que celebra el ser impar y tiene razón, porque si no fuera procedente celebrar el ser impar, tampoco sería par. Por lo tanto, basta con invertir el juego y transformarlo en el de quien pierde gana, para que también se ponga en evidencia que las cosas son equivalentes.

Más sorprendente es perder o ganar dos veces seguidas. Porque si para una jugada hay un 50 % de posibilidades de cada lado, la segunda vez hay únicamente un 25 % de repetir el resultado.

\+ +

\- -

\+ -

\- +

Y a la tercera jugada, no hay más que el 12,5 % de posibilidades de que sigamos ganando o perdiendo.

Esto es, por otra parte, puramente teórico, pues a partir de ahí les pido que observen que

ya no estamos en absoluto dentro del orden de lo real, sino dentro del orden de la significación simbólica que hemos definido mediante esos más-menos y esos menos-más. Desde el punto de vista de lo real, para cada jugada hay siempre iguales posibilidades de ganar o perder. La noción misma de probabilidades y de oportunidades supone la introducción de un símbolo en lo real. A lo que ustedes se dirigen es a un símbolo, y las posibilidades de que disponen no se refieren más que a un símbolo. En lo real, con cada jugada tienen tantas posibilidades de ganar o de perder como con la jugada precedente. No hay ninguna razón para que, por puro azar, no ganen diez veces seguidas. Esto sólo empieza a cobrar sentido cuando escriben un signo, y mientras no estén ahí para escribirlo no hay ganancia de ninguna especie. El pacto del juego es fundamental para la realidad de la experiencia realizada.

Veamos ahora qué va a pasar con la máquina.

Lo gracioso es que se ven llevados a hacer los mismos gestos que harían con un contrincante. Apretando un botón, le hacen a la máquina una pregunta acerca de un quad que está ahí, en vuestra mano, y que se trata de saber qué es. Esto ya les indica que dicho quad no es quizá la realidad, sino un símbolo. Ustedes preguntan a la máquina por un símbolo, y la estructura de la máquina debe guardar sin duda cierto parentesco con el orden simbólico; justamente por eso es una máquina de jugar, una máquina estratégica. Pero no entremos en detalles.

La máquina está construida de tal manera que da una respuesta. En la mano tenían ustedes más, y ella responde menos. Ha perdido. El hecho de que haya perdido consiste únicamente en la desemejanza entre más y menos.

Es preciso que la máquina se entere de que ha perdido, y ustedes se lo hacen saber inscribiendo un menos. No tengo la menor idea de que esto funcione efectivamente así, pero me da exactamente lo mismo: no puede funcionar de otra manera, y si lo hace, esa otra manera es equivalente a ésta.

¿Cómo es posible que una máquina que en principio tiene que vencerme quede hecha polvo? ¿Es que jugaré al azar? Esto carece completamente de significación. Puede ser que durante las tres primeras respuestas diga siempre lo mismo, ésa no es la cuestión. Encontramos los primeros fundamentos del fenómeno en la sucesión de sus respuestas.

Supongamos que al comienzo la máquina sea tontísima-que sea tonta o inteligente no tiene ninguna importancia, pues lo supremo de la inteligencia es ser tonto-. Pongamos que, para empezar, responda siempre lo mismo. Resulta que yo, que soy inteligente, digo más. Como ella me sigue respondiendo menos, esto me pone en la pista. Me digo que la máquina debe ser un tanto inerte-también podría decirme lo contrario-y de hecho supongamos que la máquina vuelva a perder.

Aquí tiene que intervenir forzosamente, en la construcción de mi máquina, el hecho de que hemos jugado varias jugadas. Aquí comienza a entrar en acción otro organismo de la máquina, que registra el hecho de que ha perdido tres veces; no estoy seguro de esto, pero puedo suponerlo. Además, como soy muy inteligente, pero tampoco tanto, puedo suponer que la máquina simplemente cambiay que en tal ocasión yo me muestro algo lento. Esta vez la máquina gana.

1+ -

2+ -

3+ -

4 + +

Al cabo de tres veces, por haber perdido, la máquina comienza, pues, a reacciónar. ¿Qué debo hacer? Me digo que tal vez va a perseverar, y entonces invierto el truco. Supongamos que yo gane.

5 - +

No estoy forzado a hacer este razonamiento, pero quiero mostrarles sus límites. Puedo pensar que la máquina, ahora que ha ganado, va a esperar la tercera vuelta para modificarse; pienso que va a jugar más otra vez, y entonces juego menos. Pero supongan que el segundo organismo entra en acción en cuanto ha habido tres veces menos. En ese momento mi maquina Juega menos, y vuelve a ganar.

6 - -

Observen que la máquina ha ganado dos veces casi seguidas. No quiero demostrarles que así la máquina va a ganar. Pero de acuerdo a la complejidad del mecanismo elaborado, y a los organismos sucesivos en que pueden apoyarse cierto número de informaciones que son más y menos, se llevarán a cabo transformaciones que a su vez podrán coordinarse entre sí y que acabarán por producir una modulación temporal análoga a la que se produce en el enfrentamiento de los dos personajes. Basta con suponer una máquina lo bastante complicada como para tener suficientes organismos superpuestos que agrupen un número considerable de antecedentes-en lugar de agrupar tres, puede agrupar ocho o diez-, y su alcance desbardará mi entendimiento. Sin embargo, la máquina no puede superar su reproducción sobre el papel, o sea que yo también puedo probarla, a condición de rehacer yo mismo antes toda la combinatoria. En este punto me veo colocado, pues, en una suerte de rivalidad con ella.

Quiero hacerles notar que en estas condiciones no hay ninguna razón para que gane más bien la máquina y no yo, salvo mi cansancio. Al reconstituir el número de organismos que están dentro de la máquina, los conjuntos elegidos por ella en cada momento para determinar su juego, puedo enfrentarme a problemas de tal complejidad matemática que me sea preciso recurrir-aprecien ustedes la ironía-a una máquina de calcular.

Pero ahora no estoy jugando a par o impar, sino a adivinar el juego de la máquina. Comenzaré a jugar, pues, y veré qué sucede.

Podemos suponer a la máquina capaz de trazar un perfil psicológico de su adversario. Pero les hice observar hace un momento que éste sólo funciona dentro del marco de la intersubjetividad. El problema se reduce a saber si el otro es lo bastante astuto para saber que yo también soy otro para él, si es capaz de pasar por el segundo tiempo. Si lo supongo idéntico a mí mismo, a la vez lo supongo capaz de pensar de mí lo que estoy pensando de él, y de pensar que voy a pensar que él hará lo contrario de lo que él piensa que yo estoy pensando. Oscilación simple que siempre retorna. Por este sólo hecho todo aquello que pertenece al orden del perfil psicológico es estrictamente eliminado.

¿Qué sucede si, por el contrario, juego al azar? Conocen ustedes el capítulo de Psicopatología de la vida cotidiana que trata de los números dichos al azar. Esta experiencia escapa sin duda a la conocida metáfora del conejo, respecto del cual siempre se aconseja no olvidar que previamente fue puesto dentro del sombrero. Freud-secundado por el sujeto, pero si la cosa funciona es, en rigor, porque el sujeto le habla-, es el primero en darse cuenta de que un número sacado del sombrero rápidamente hará salir cosas que retrotraen al sujeto al momento en que se acostó con su hermanita, e incluso al año en que dio mal su examen de bachillerato porque esa mañana se había masturbado. Si admitimos estas experiencias, es preciso plantear que el azar no existe. El sujeto no piensa en los símbolos y entretanto estos siguen superponiéndose, copulando, proliferando, fecundándose, saltándose encima, desgarrándose. Y cuando sacan ustedes uno, pueden proyectar sobre él una palabra de ese sujeto inconsciente del que hablamos.

En otros términos, aún cuando la palabra clave de mi vida tuviese que buscarse en algo tan extenso como un canto entero de la Eneida, no es impensable que una máquina pueda llegar, con el tiempo, a reconstituirla. Pues bien: cualquier máquina es susceptible de ser reducida a una serie de relés que son simplemente más y menos. Todo, en el orden simbólico, puede ser representado con ayuda de una sucesión de este género.

No hay que confundir la historia en que se inscribe el sujeto inconsciente, con su memoria, palabra, cuyo confuso empleo no seré el primero en señalar. Por el contrario, habida cuenta del punto al que hemos llegado, importa distinguir muy claramente entre memoria y rememoración, del orden, esta última de la historia.

Se ha hablado de memoria para distinguir lo viviente como tal. Se dice entonces que una sustancia viviente, después de determinada experiencia, Sufre una transformación tal que no reacciónará ante la misma experiencia de un modo similar al de antes. Esto resulta muy ambigüo: ¿qué quiere decir reacciónar en forma diferente? ¿Dentro de qué límites? ¿No es acaso un efecto de memoria no reacciónar en absoluto? ¿Es memoria la experiencia mortal, definitivamente registrada? ¿Es memoria recuperar el equilibro dentro de los límites de una cierta homeostasis? En cualquier caso, ninguna razón justifica identificar dicha memoria, propiedad definible de la sustancia viviente, con la rememoración, agrupamiento y sucesión de acontecimientos simbólicamente definidos, puro símbolo que engendra a su vez una sucesión.

Por limitarnos sólo a él, lo que en este nivel sucede en la máquina es análogo a la rememoración con que tenemos que vérnosla en el análisis. En efecto, la memoria es aquí resultado de integraciones. El primer organismo estimulante de la primera memoria está formado por un organismo que agrupa los resultados de a tres. Este resultado, memorizado, se halla listo para intervenir en cualquier momento. Pero al momento siguiente muy bien puede no ser ya el mismo, es posible que haya cambiado de contenido, de signo, de estructura. ¿Qué sucede si en el curso de la experiencia se introduce un error? Lo que se modifica no es lo que viene después, sino todo lo que está antes. Tenemos un efecto de àprescoup-nachträglich, como lo expresa Freud-específico de la estructura de la memoria simbólica, o dicho de otro modo, de la función de rememoración.

Pienso que esta breve fábula, con su carácter problemático los introduce en la noción de que para que haya un sujeto que interroga, basta con que exista el quad al que se refiere la interrogación. ¿Debemos preocuparnos igualmente por lo que es este sujeto, y determinar en relación con qué otro se sitúa; Sería absolutamente inútil. Lo esencial es el quad simbólico; que es para el sujeto una especie de imagen en espejo, pero de otro orden: no es casual que Ulises reviente el ojo del cíclope. El sujeto, en tanto que habla, puede enteramente hallar su respuesta, su retorno, su secreto, su misterio, en el símbolo construido que nos representan las máquinas modernas, o sea algo mucho más acéfalo todavía que lo que encontramos en el sueño de la inyección de Irma.

Esto implica plantear la pregunta sobre las relaciones entre la significación y el hombre viviente.

Hace un momento evocábamos La carta robada. En este cuento no se hace más que girar en torno a los problemas de la significación, del sentido, de la opinión establecida, y precisamente porque la opinión establecida es común, en ella está en uego la verdad.

Conocen el tema del relato. El prefecto de policía recibe el encargo de encontrar una carta que ha sido robada por un gran personaje absolutamente amoral. Este personaje ha birlado la carta de encima de la mesa del tocador de la reina. La había recibido ésta de otro personaje con quien mantenía relaciones que le era preciso ocultar. La reina no logra esconder la carta con la rapidez que desea, pero el gesto que esboza hace comprender al libertino ministro, culpable y héroe, la importancia del papel. Ella finge que nada ha sucedido y pone la misiva en evidencia. En cuanto al rey, que también está allí, por definición está destinado a no darse cuenta de nada, a condición de que no se despierte su atención. Esto permite al ministro, empleando una maniobra consistente en sacar una carta vagamente análoga y en ponerla sobre la mesa, apoderarse ante las narices y las barbas-pues la barba está ahí-de los presentes, de una carta que será para él fuente de considerable poder sobre los personajes reales, sin que nadie pueda decir nada. La reina se da perfecta cuenta de lo que pasa, pero está bloqueada por la condición misma del juego de tres.

Es preciso recuperar la carta. Hay especulaciones de toda indole, en las que resuena un eco a propósito del juego de par o impar, que permiten comprender que el juego de la intersubjetividad es tan esencial que basta con que alguien esté lleno de técnica, saber y rigor, para que quede fascinado por lo real, cosa que les sucede a las personas muy inteligentes y que las hace estrictamente imbéciles. La casa del ministro es registrada

pulgada por pulgada, y se numera cada decímetro cúbico. Se examinan las cosas al microscopio, se atraviesan los almohadones con largas agujas, no hay método científico que quede sin aplicar. Y la carta no aparece. Sin embargo tiene que estar en la casa, porque el ministro ha de poder utilizarla en cualquier momento y echársela al rey en las narices. Lo han hecho desvalijar y no la lleva consigo.

Aquí se juega con la atractiva idea de que los policías, cuanto más actúen como policías, menos encontrarán. No se les ocurrirá que la carta está delante de sus narices, colgada de una cinta encima de una chimenea. El ladrón se contentó con darle un aspecto gastado, con camuflarla dándola vuelta y poniéndole un sello diferente. El personaje de tan excesiva astucia, y que tiene razones para estar resentido con el ministro, no deja pasar la ocasión de tomar la carta y reemplazarla por otra que traerá aparejada la caída de su enemigo.

Pero lo esencial no es eso. ¿De dónde proviene el carácter convincente de una historia que lo es tan poco? A pesar de todo, asombra el hecho de que con tanta pesquisa los policías no hayan encontrado la carta. Para explicarlo, Poe coloca en primer plano la intersubjetividad: el habilísimo individuo llega al extremo de lo impensable para el otro, y como tal escapará. Pero si leen ustedes el cuento en su valor fundamental, advertirán que hay otra clave, que le da coherencia a todo y trae consigo la convicción, mientras que si la historia estuviese construida de una manera apenas diferente no nos interesaría ni por un minuto.

Pienso que como analistas tienen que reconocer esa clave de inmediato: es, sencillamente, la identidad de la fórmula simbólico de la situación, en las dos etapas capitales de su desarrollo. La reina pensó que la carta se hallaba a salvo porque estaba ahí, delante de todo el mundo. Y el ministro hace lo mismo, la deja a la vista, imaginándola con ello inexpugnable. El ministro no gana porque sea un estratega, sino porque es un poeta; pero gana hasta que interviene el superpoeta, Dupin.

Ninguna especie de intersubjetividad es aquí decisiva, porque una vez ajustadas las medidas de lo real, definido ya un perímetro, un volumen, no hay nada que permita pensar que al fin y al cabo hasta una carta puede escabullirse. Si, no obstante, el hecho de no dar con ella trae consigo la convicción, esto se debe a que el dominio de las significaciónes sigue existiendo, incluso en la mente de personas supuestamente tan tontas como unos policías. Si estos no la encuentran no es sólo porque se halla en un sitio demasiado accesible, sino a causa de la siguiente significación: una carta de gran valor, en cuyo derredor se acumulan furias del Estado y recompensas tan suculentas como pueden concederse en casos semejantes, por fuerza ha de estar cuidadosamente escondida. Con toda lógica el esclavo supone que el amo es un amo, y que cuando tiene a su alcance algo valioso, le echa el guante. De igual manera se supone que, alcanzado cierto punto de comprensión del psicoanálisis, se le puede echar a éste el guante y decir: Está ahí, es nuestro. Por el contrario: la significación como tal nunca está donde creemos que debe estar.

El valor de la fábula pertenece a este orden. Sólo a partir de un análisis del valor simbólico que presentan los diferentes momentos del drama puede descubrirse su coherencia, e incluso su motivación psicológica.

No es un juego de habilidad ni un juego psicológico: es un juego dialéctico.



¿Par o impar? Más allá de la intersubjetividad

30 de Marzo de 1955

Sesión siguiente: El Seminario juega

Hoy las vacaciones están próximas y hace buen tiempo, de modo que haremos algo corto.

La vez pasada los entretuve con la intersubjetividad dual y sus espejismos. Ella no es puro espejismo, pero mirar al vecino y creer que está pensando lo que pensamos es un grosero error. De ahí hay que partir.

Les mostré los límites de aquello que podemos fundar sobre una intersubjetividad dual apelando al famoso juego de par o impar, al que, por no inventarlo, fui a buscar en Poe: no hay razón para no creer que él lo heredó de labios del niño que ganaba a este Juego.

No es muy difícil jugarlo. El movimiento más natural consiste, simplemente, en cambiar de par a impar. El tipo más inteligente hará lo contrario. Pero en un tercer tiempo, la más inteligente será actuar como el imbécil, o como el presuntamente tal. Es decir que todo pierde su significación. Así les mostré que para jugar razonablemente a este juego hay que tratar de anular toda captación del adversario.

El paso siguiente-y ésta es la hipótesis freudiana-consiste en plantear que no hay azar en nada que hagamos con la intención de hacerlo al azar.

Construí para ustedes en la pizarra lo que hoy en día llaman una máquina. Ella pondría al descubierto la fórmula que siempre puede ser desprendida en lo que un sujeto saca al azar, y que refleja en cierto modo el automatismo de repetición en cuanto éste se sitúa más allá del principio del placer, más allá de los vínculos de los motivos racionales, de los sentimientos a que podemos tener acceso. En el punto de partida del psicoanálisis este más allá es el inconsciente, en tanto que no podemos alcanzarlo; es la transferencia, en tanto modula verdaderamente los sentimientos de amor y de odio, que no son la transferencia: la transferencia es aquello merced a lo cual podemos interpretar ese lenguaje compuesto por todo lo que el sujeto puede presentarnos, lenguaje que fuera del psicoanálisis es, en principio, incompleto e incomprendido. Eso es el más allá del principio del placer: el más allá de la significación. Ambos se confunden.

O. MANNONI:_Me parece que su esfuerzo por eliminar la intersubjetividad a pesar de todo la deja subsistir.

Le haré notar que yo no la elimino. Tomo un caso en que puede ser sustraída. La intersubjetividad no es eliminable, por supuesto.

O. MANNONI:_Quizá no está sustraída, porque en la ley de repetición a la que sin saberlo obedecemos, hay que considerar dos cosas. Una es que tal vez no se la pueda descubrir en la cosa repetida. Podríamos estudiar en forma indefinida los números aritméticamente, y no encontrar la ley de repetición, si tenemos en cuenta, ritmos por ejemplo. Si repetimos las palabras, puede ser porque algunas riman con el pensamiento inconsciente. En ese momento ningún matemático podrá encontrar la razón de las sucesiones del número, esto se hallará fuera del campo de la máquina.

Está muy bien lo que dice.

O. MANNONI:—Y, por otra parte, si la ley es descubierta, por este mismo hecho se produce una igualdad del modo siguiente: uno de los contrincantes la descubre pero el otro no. Porque una ley descubierta ya no es una ley.

Sí, estimado amigo, con toda seguridad; la vez pasada, para simplificar, hice jugar al sujeto con una máquina.

O. MANNONI:—Esto introduce la lucha de los dos sujetos.

Claro que sí, por supuesto. Pero partimos del elemento. La simple posibilidad de hacer jugar a un sujeto con una máquina es ya suficientemente instructiva. Esto no implica decir que la máquina pueda encontrar la razón de mis visiones. Les he dicho que nuestra fórmula personal podía ser tan larga como un canto de la Eneida, pero no se ha dicho que un tal canto nos brindaría todas sus significaciónes. Si ya encontráramos rimas estaríamos seguros de hallarnos en presencia de la eficacia simbólica. Término utilizado por Claude Lévi-Strauss, y que aquí empleo con respecto a una máquina. ¿Se puede pensar que la eficacia simbólica es obra del hombre? Todo nuestro discurso lo pone en duda. Y además, esta pregunta sólo podría resolverse si tuviésemos idea de cómo nació el lenguaje, cosa que debemos renunciar a saber por mucho tiempo.

Frente a esta eficacia simbólica hoy se trata de poner en evidencia una cierta inercia simbólica, carácterística del sujeto, del sujeto inconsciente.

Para hacerlo, les propondré que jueguen en forma ordenada al juego de par o impar, y registraremos los resultados. Los estudiaré durante las vacaciones y veremos qué se puede obtener de ellos.

Eso dependerá de lo siguiente: ¿hay o no diferencia entre una lista de números elegidos a propósito y una secuencia de números elegidos al azar? Al matemático, señor criquet, aquí presente, le correspondería explicarnos qué es una secuencia de números elegidos al azar. No se imaginan lo difícil que resulta. Hicieron falta generaciones de matemáticos para llegar a prever todos los casos, y lograr que fueran realmente números elegidos al azar.

Riguet, usted será el apuntador de esta primera partida. David, jugará usted al juego de par o impar con Mannoni.

O. MANNONI:_En ese juego yo hago trampas.

Me importa un comino.

(luego entre el señor David y el señor Mannoni.)

O. MANNONI:_Es muy fácil, cada vez que dije el número al azar, gané. Pero en general perdí cuando ya no tuve ley. La ley varió. En determinado momento tomé el orden de los versos de Mallarme, después un número de teléfono, de coche, después lo que está escrito en la pizarra, variando vocales y consonantes.

¿Cuántas manos jugó usted con la primera ley?

MANNONI:_Fué cuando gané realmente.

Esto sólo apuntaba a interesarlos en la cosa. Ahora se trata de obtener de cada uno de ustedes que escriban, a su gusto-pueden hacerlo a toda marcha, y creo que cuanto más sea a toda marcha, mejor-, pensando que están jugando a par o impar con la máquina. Pero les pido que no procedan como Mannoni. Háganlo al azar. Manifiesten su inercia simbólica.

(Los participantes juegan, y entregan sus hojas a J. Lacan.)



La cautivante disertación que escucharon ayer les presentó lo que podríamos llamar juego de la imagen y el símbolo. De los trabajos de la señora Dolto se desprende, precisamente, que en dicha relación no todo es expresable en términos genéticos, y esto explica por qué ella es una con nuestra enseñanza.

Tenemos mil formas de interesarnos, como terapeutas, en la etiología de la esquizofrenia. Hay aquí sin duda una dimensión médica, la del diagnóstico, el pronóstico, pero desde su punto de observación la señora Dolto arroja vivas y profundas luces sobre el fenómeno carácterístico de determinada etapa de un desarrollo individual, y pocos serían mis elogios hacia el talento y la honestidad de su experiencia. No podemos aplicar nuestras categorías por doquier, pero sin embargo ellas permiten operar un verdadero reordenamiento nosográfico, como comenzó a hacerlo Perrier.

O. MANNONI: —Lo que me inquieta es que usted asimile el dibujo, el gráfico, a lo imaginario. A mí me parece que el dibujo es ya una vaga elaboración de lo imaginario.

Hablé de lo imaginario, pero no dije que se tratara del dibujo, que es ya un símbolo.

O. MANNONI:—Pero río del todo, y esto es lo que me intriga.

Desde luego, le intrigará mientras no hayamos tomado e. dibujo por objeto, y comenzado todos juntos a preguntarnos qué es. Pero no es ése nuestro objeto este año.

Mis afirmaciones de la vez pasada apuntaron a hacerles palpable la relación del sujeto con la función simbólica. Sobre este punto seguiremos avanzando hoy.

El símbolo surge en lo real a partir de una apuesta. La noción misma de causa, en lo que puede implicar de mediación entre la cadena de los símbolos y lo real, se establece a partir de una apuesta primitiva: ¿esto, va a ser lo que es, o no? No es casual que la noción de probabilidad llegue a ocupar el centro de la evolución de las ciencias físicas, como lo muestra la epistemología en su desarrollo actual precisamente, y que la teoría de las probabilidades reactualice una serie de problemas que a través de la historia del pensamiento, durante siglos, fueron alternativamente puestos en evidencia y ocultados.

La apuesta está en el centro de toda pregunta radical acerca del pensamiento simbólico. Todo se reduce al to be or not to be, a la elección entre lo que va a salir o no, a la pareja primordial del más y el menos. Pero tanto presencia como ausencia connotan ausencia o presencia posibles. Desde el momento en que el sujeto mismo llega al ser, debe esto a cierto no ser sobre el cual eleva su ser. Si él no es, si no es algo, a todas luces está dando fe de cierta ausencia; pero seguirá siendo siempre deudor de esa ausencia, quiero decir que de ella tendrá que dar pruebas, por no poder dar pruebas de la presencia.

De aquí proviene el valor de la sucesión de pequeños más y menos que hemos alineado sobre un papel en diversas condiciones experimentales. El examen de los resultados obtenidos posee un valor concreto, muestra ciertas desviaciones en la curva de ganancias y pérdidas.

Como vimos la última vez, jugar es buscar en un sujeto una presunta regularidad que se escabulle, pero que debe traducirse en los resultados por alguna mínima desviación de la curva de probabilidades. Esto es, en efecto, lo que los hechos tienden a establecer, mostrando que por la sola existencia del diálogo hasta del más ciego, no hay puro juego de azar, sino articulación de una palabra con otra. Esta palabra está incluida en el hecho de que incluso para el sujeto que juega solo, su juego sólo tiene sentido si anuncia de antemano lo que piensa que va a salir. Es posible jugar sólo a cara o cruz. Pero desde el punto de vista de la palabra, no se juega solo: hay ya articulación de tres signos, que suponen un ganado o perdido, y sobre el cual se perfila el sentido mismo del resultado. En otros términos, no hay juego si no hay pregunta, y no hay pregunta si no hay estructura. La pregunta está compuesta, organizada, por la estructura.

En sí mismo, el juego del símbolo representa y organiza, independientemente de las peculiaridades de su soporte humano, ese algo llamado sujeto. El sujeto humano no fomenta este juego: ocupa en él su lugar y desempeña allí el papel de los pequeños más y los pequeños menos. El sujeto mismo es un elemento de esa cadena que, tan pronto como es desplegada, se organiza de acuerdo a leyes. De modo que el sujeto se halla siempre en varios planos, àpresado en redes que se entrecruzan.

Siempre puede salir cualquier cosa real. Pero una vez constituida la cadena simbólica, desde el momento en que, bajo la forma de unidades de sucesión, introducen una cierta unidad significativa, ya no puede salir cualquier cosa.

Convengamos en agrupar de a tres los más y los menos que pueden presentarse, y en denominar 1, 2 o 3 a las secuencias según su tipo.

(1)	(2)	(3)
+ + +	+ + -	+ - +
- - -	- - +	- + -
- + +		
+ - -		

Esta sola transformación hace emerger leyes sumamente precisas. Los 1, los 2 y los 3 no pueden sucederse en un orden cualquiera. Un 1 nunca podrá suceder a un 3, nunca se presentará un 1 a la salida de un número cualquiera impar de 2. Pero después de un

número par de 2, es posible que salga un 1. Siempre es posible un número indefinido de 2 entre 1 y 3.

A partir de aquí pueden componer ustedes nuevas unidades significativas, que representan los intervalos entre dos de estos grupos.

Paso de 1 a 2.......?
de 2 a 2...... ?
de 1 a 1}
}....... ?
de 1 a 3}

Retorno de 2 a 1}
}.... ?
de 2 a 3}

Comprobarán que tras la repetición de una gran cantidad de ?, si antes teníamos un ?, sólo puede salir un ?. Hay aquí una organización simbólica primitiva que permite superar ahora las metáforas utilizadas por mí la vez pasada, cuando hablé de una memoria interna al símbolo. En cierto modo, la serie de los a se acuerda de que no puede expresar otra cosa que un d, si antes de la serie de los te se ha producido un b, por lejos que esté.

Pueden advertir ustedes las posibilidades de demostración y teorematización que se desprenden del simple uso de estas series simbólicas. Desde un principio, e independientemente de toda conexión con un lazo cualquiera de causalidad supuestamente real, el símbolo ya está operando, y por sí mismo engendra sus necesidades, estructuras y organizaciones. De esto se trata precisamente en nuestra disciplina, en tanto consiste en explorar en lo más profundo cuál es el alcance del orden simbólico en el mundo del sujeto humano.

Lo que con este enfoque se vuelve inmediatamente perceptible es lo que he llamado mixtión de los sujetos. Se los ilustraré, ya que el azar nos la ha ofrecido, con la historia de La carta robada, de la cual habíamos tomado el ejemplo del juego de par o impar.

Ese ejemplo es introducido por el portavoz del sentido del cuento, y se supone que ofrece una imagen elemental de la relación intersubjetiva, basada en la circunstancia de que el sujeto cree conocer el pensamiento del otro en función de su presunta capacidad para la astucia, el disimulo y la estrategia, que se darían en una relación dual de reflejo. Esto descansa en la idea de que sería factible discernir entre la aprehensión del idiota y la del hombre inteligente.

He subrayado la gran fragilidad de este punto de vista, que incluso es absolutamente ajeno a la cuestión, por la sencilla razón de que lo inteligente, llegado el caso, consiste en hacerse el idiota. Sin embargo, Poe es un hombre prodigiosamente sagaz, y no tienen más que leer ustedes el conjunto del texto para ver hasta qué punto la estructura simbólica de la historia desborda ampliamente el alcance de este razonamiento, momentáneamente seductor pero excesivamente débil, que aquí sólo cumple una función de engañabobos.

Me gustaría que levantasen el dedo los que hayan leído La carta robada desde que vengo hablando de ella: ¡ni siquiera la mitad de la sala!

Creo que así y todo saben que se trata de una carta robada en sensacionales y ejemplares circunstancias, historia narrada por un desdichado prefecto de policía que desempeña el papel, clásico en mitologías de esta especie, de aquel que debería encontrar lo que hay que buscar, pero que tan sólo consigue equivocarse. En resumen, el prefecto acaba pidiéndole al mencionado Dupin que lo saque del apuro. Este, por su parte, representa al personaje, más mítico aún, del que se da cuenta de todo. Pero la historia supera con creces el registro de comedia ligado a las imagenes fundamentales que satisfacen el género de la detección policial.

El augusto personaje cuya persona se perfila sobre el telón de fondo del relato, parece no ser otro que una persona real. La escena transcurre en Francia, bajo la monarquía restaurada. En ese entonces la autoridad no revestía ciertamente el carácter sagrado que aparta de ella las atentatorias manos de los audaces.

Un ministro, hombre de elevado rango y gran desenvoltura social, que goza de la confianza de la real pareja-pues trata los asuntos de Estado en la intimidad del rey y la reina-, sorprende el embarazo de esta última, que ha intentado disimular a su augusta pareja, la presencia, sobre su mesa, de algo que es nada menos que una carta, cuyo sobrescrito y sentido el ministro identifica de inmediato. Se trata de una correspondencia secreta. Si la carta queda allí, como olvidada sobre la mesa, es precisamente para que el rey no repare en su presencia. La reina especula, pues, con su desatención, si no con su ceguera.

El ministro que, por su parte, no tiene telarañas en los ojos, observa la situación y se abandona a un pasatiempo consistente, primero, en distraer a la concurrencia, y segundo, en sacar de su bolsillo otra carta que tiene y que presenta una vaga semejanza con el objeto: desde ya se puede decir, el objeto del litigio. Tras haberla manipulado, la posa como al descuido sobre la mesa al lado de la primera carta. Después de lo cual, aprovechando la desatención del personaje principal, no le queda más que tomar dicha carta tranquilamente y guardarla en su bolsillo, sin que la reina, que no ha perdido ni un sólo detalle de la escena, pueda hacer otra cosa que resignarse a ver partir ba)o sus propios ojos el documento comprometedor.

Les resumo lo que sigue. La reina quiere recuperar el instrumento de presión, si no de chantaje, a cualquier precio. Pone en acción a la policía. La policía, hecha para no encontrar nada, no encuentra nada. Y es Dupin quien resuelve el problema descubriendo la carta allí donde estaba, es decir, en el apartamento del ministro, en el sitio más evidente, al alcance de la mano, apenas disfrazada. Parece indudable que no habría debido escapar a las investigaciones de la policía, pues estaba dentro del área de su examen microscópico.

Para apoderarse de la carta Dupin hace lanzar un disparo fuera de la casa. Mientras el ministro se acerca a la ventana para ver qué sucede, Dupin llega hasta la carta y rápidamente la sustituye por otra, que contiene los versos siguientes:

...un dessein si funeste,(16)
S'il n'est digne d'Atrée, est digue de Thyeste(17).

Los versos pertenecen al Atreo y Tiestes, de Crebillon padre, y su alcance es mucho mayor que el de habernos dado ocasión de releer en su integridad tan curiosa tragedia.

El episodio es bastante singular, si se le añade la nota de crueldad con que el personaje en apariencia más indiferente e imparcial, el Dupin de la fábula, se frota las manos y goza pensando en el drama que seguramente va a desencadenarse. Aquí no es sólo Dupin quien nos habla, si no el narrador, espejismo del autor. Veremos qué significa este espejismo.

El drama estallará porque el ministro, desafiado a dar fe de su poder, pues desde ahora encontrará resistencia, un buen día sacará la carta. Le dirán: Muéstrela, y él dirá: Aquí está. Y se hundirá en el ridículo, sino en la tragedia.

Aquí se corre el telón del relato.

Hay dos grandes escenas-no en el sentido con que hablamos de escena primaria-, la de la carta robada y la de la carta recuperada, y además escenas accesorias. La escena de la recuperación de la carta se desdobla, ya que Dupin no la toma tan pronto la descubre: tiene que preparar su emboscada, su pequeña cábala, y asimismo la carta sustitutiva. También está la escena imaginaria del final, donde vemos hundirse al personaje enigmático de la historia, singular perfil del ambicioso por cuya ambición nos preguntamos. ¿Se trata simplemente de un jugador? Este personaje juega con el desafío, y su meta-por ello sería un verdadero ambicioso-parece ser mostrar hasta dónde puede llegar. Dónde llegar no le importa. La meta de la ambición se desvanece con la esencia misma de su ejercicio.

¿Cuáles son los personajes? Podríamos contarlos con los dedos. Están los personajes reales: el rey, la reina, el ministro, Dupin el prefecto de policía y el agente provocador que lanza un breve disparo en la calle. También están los que no aparecen en el escenario y hacen los ruidos de bastidores. Aquí tenemos, pues, a los dramati personae, cuyo catálogo suele realizarse al comienzo de una obra teatral.

¿No hay otra manera de hacerlo?

Los personajes en juego pueden ser definidos de un modo diferente. Pueden ser definidos a partir del sujeto o, para ser más precisos, a partir de la relación que determina la aspiración del sujeto real por la necesidad de la concatenación simbólica.

Partamos de la primera escena. Hay cuatro personajes: el rey, la reina, el ministro, y ¿quién es el cuarto?

GUENINCHAUELT:—La carta.

Pues claro, la carta y no quien la envía. Aunque su nombre se pronuncie hacia el final de la novela, en verdad no posee más que una importancia ficticia, mientras que la carta es efectivamente un personaje. Hasta tal punto lo es que todo nos permite identificarla con el esquema clave que encontramos, al final del sueño de la inyección de Irma, en la fórmula de la trimetilamina.

La carta es aquí sinónimo del sujeto inicial, radical. Se trata del símbolo desplazándose en estado puro, al que no es posible rozar sin ser de inmediato àpresado es su juego. El cuento de La carta robada significa, entonces, que el destino, o la causalidad, no son nada que pueda definirse en función de la existencia. Puede decirse que cuando los personajes se apoderan de la carta, son atrapados y arrastrados por algo que domina con creces por sobre sus particularidades individuales. Estos personajes, sean quienes fueren, en cada etapa de la transformación simbólica de la carta, estarán definidos únicamente por su posición con respecto a aquel sujeto radical, por su posición en uno de los CH(18). Esta posición no es fija. En la medida en que han entrado en la necesidad, en el movimiento propio de la carta, cada uno de ellos pasa a ser, en el transcurso de las sucesivas escenas, funcionalmente diferente con respecto a la realidad esencial que ella constituye. Dicho en otros términos, considerando esta historia bajo su luz ejemplar, para cada uno la carta es su inconsciente. En su inconsciente con todas sus consecuencias, vale decir que en cada momento del circuito simbólico cada uno de ellos se convierte en otro hombre.

Trataré de mostrárselos.

El fondo de todo drama humano, y en particular de todo drama teatral, radica en que hay vínculos, nudos, pactos establecidos. Los seres humanos ya están ligados entre sí por compromisos que han determinado su lugar, su nombre, su esencia. Otro discurso, otros compromisos, otras palabras llegan entonces; hay puntos ciertamente donde es preciso irse a las manos. Los tratados no se celebran todos simultáneamente, algunos son contradictorios. La guerra se hace para saber cuál será el tratado válido. Gracias a Dios, muchas veces no se llega a eso, la guerra, pero los tratados siguen funcionando, la sortija sigue circulando entre la gente en varios sentidos a la vez, y de cuando en cuando el objeto de un juego de sortija se encuentra con el de otro juego de sortija. Hay subdivisión, reconversión, sustitución. El que está comprometido a jugar la sortija en un determinado círculo debe disimular que también está jugado en otro.

Aquí no es casual ver aparecer personajes de la realeza. Estos personajes se han transformado en símbolos del carácter fundamental del compromiso celebrado al comienzo. El respeto por el pacto que une al hombre con la mujer, tiene un valor esencial para la sociedad entera, y este valor siempre tuvo su máxima encarnación en las personas de la pareja real, que juega. Esta pareja es el símbolo del pacto mayor que pone de acuerdo al elemento macho con el elemento hembra, y desempeña tradicionalmente un rol mediador entre todo aquello que no conocemos, el cosmos, y el orden social. Nada será más legítimamente juzgado escandaloso y reprensible que aquello que atente contra este orden.

Cierto es que en el actual estado de las relaciones interhumanas la tradición queda relegada a un segundo plano, o al menos velada. Recuerden esa frase del rey Faruk donde dice que ahora no hay más que cinco reyes sobre la tierra: los cuatro de la baraja y el rey de Inglaterra.

¿Qué es, en resumidas cuentas, una carta? ¿Cómo es que se la puede robar? ¿A quién pertenece? ¿Al que la envió, 0 a aquel a quien está destinada? Si pertenece al que la envió, ¿en qué consiste el don de una carta?, ¿por qué se envía una carta? Y si pertenece al destinatario, ¿cómo es posible que en determinadas circunstancias devolvamos sus cartas a ese personaje que nos bombardeó con ellas durante una parte de nuestra existencia?

Podemos estar seguros cuando citamos uno de esos proverbios atribuidos a la sabiduría de las naciones-sabiduría así llamada por antífrasis-caemos en la estupidez. Verla volant, scripta manent. ¿Han pensado ustedes que una carta es precisamente una palabra que vuela? Si puede haber una carta robadas es porque una carta es una hoja volante. Son los scripta los que volant, mientras las palabras, desgraciadamente, quedan. Quedan incluso cuando ya nadie se acuerda de ellas. Exactamente como después de quinientos mil signos de la serie de más y menos, la aparición de los ? ????????? seguirá determinada siempre por las mismas leyes.

Las palabras quedan. Con el juego de los símbolos no se puede, y por eso hay que prestar mucha atención a lo que se dice. Pero la carta sí que se va. Se pasea sola. Repetidamente procuré hacerle entender al señor Guiraud que sobre la mesa podía haber dos kilos de lenguaje. No hace falta que haya tanto, una minúscula hoja de papel vitela es también. un lenguaje que está ahí. Está ahí y existe tan sólo por ser lenguaje, es la hoja volante. Pero también es otra cosa, que cumple una función particular, absolutamente inasimilable a ningún objeto humano.

Los personajes desempeñan, pues, su papel. Hay un personaje que tiembla, la reina. Su función es no poder temblar más allá de cierto límite. Si temblara apenas un poquito más, si el reflejo del lago que ella representa-porque ella es la única que de verdad tiene plena conciencia de la escena-se removiera algo más, dejaría de ser la reina, sería alguien completamente ridículo, y ya ni siquiera podríamos soportar la crueldad terminal de Dupin. Pero la reina no dice esta boca es mía. Hay un personaje que no ve nada: el rey. Hay otro que es el ministro. Y otro, la carta.

Esa carta que es una palabra dirigida a la reina por alguien, el duque de S., ¿a quién está dirigida realmente? Desde el momento en que es una palabra puede tener varias funciones. Tiene una función de pacto, de confidencia. Poco importa que se trate del amor del duque o de un complot contra la seguridad del Estado, o incluso de una trivialidad. Está ahí, disimulada en una especie de presencia-ausencia. Está ahí, pero no está; en su valor propio sólo está ahí en relación con todo lo que ella amenaza, con todo lo que viola, con todo lo que escarnece, con todo lo que pone en peligro o en suspenso.

Esa carta, que no posee el mismo sentido en todas partes, es una verdad que no es bueno publicar. En cuanto pasa al bolsillo del ministro deja de ser lo que había sido, haya sido lo que fuere. Ya no es una carta de amor o de confidencia, o el anuncio de un acontecimiento: es una prueba, y eventualmente un cuerpo del delito. Si imaginamos al pobre rey picado por algún bicho, que lo convierte en un rey con algo más de gracia, uno de esos reyes nada bonachones capaces de hacerse los distraídos y enviar después a su digna esposa ante los altos jueces, cosa vista en ciertos momentos de la historia de Inglaterra-otra vez Inglaterra-, nos percutamos de que la identidad del destinatario de una carta es tan problemática como el saber a quién pertenece. En todo caso, a partir del momento en que está en manos del ministro, en sí misma ha pasado a ser otra cosa.

El ministro realiza entonces un curioso truco. Dirán ustedes que es la fuerza de las cosas. Pero ¿por qué razón nosotros, analistas, iríamos a detenernos en la grosera apariencia de la motivación ?

Quisiera sacar de mi bolsillo una carta de la época para que vieran cómo se plegaban, y naturalmente la olvidé en casa. En esa época las cartas eran muy bonitas. Se las plegaba más o menos así, y se ponía el sello o el lacre.

El ministro, que en su malicia quiere que la carta pase desapercibida, la pliega hacia el otro lado y la arruga. Al hacer el nuevo pliegue es muy fácil que quede a la vista una pequeña superficie limpia y plana sobre la cual se puede poner otro sobrescrito y otro sello, negro en lugar de rojo. Donde debía estar la escritura alargada del noble señor, aparece una escritura femenina que dirige la carta al propio ministro. Y ésta es la forma con que la carta yace en el tarjetero donde el ojo de lince de Dupin no dejará de descubrirla, porque él, como nosotros, ha meditado sobre qué es una carta.

Esta transformación no queda para nosotros, analistas, suficientemente explicada por el hecho de que el ministro pretenda que la carta no sea reconocida. No la transformó de cualquier manera. En cierto modo se hace enviar esa carta, que ignoramos qué era, bajo su nueva y falsa apariencia, y hasta se aclara por quién-una persona femenina de su estirpe, de femenina y menuda escritura-y se la hace enviar con su propio sello.

Aquí tenemos una curiosa relación consigo mismo. Hay una súbita feminización de la carta, y al mismo tiempo ésta entra en una relación narcisista: ahora, con refinada escritura femenina, está dirigida a él, y lleva su propio sello. Es una suerte de carta de amor que se envía a sí mismo. Esto resulta muy oscuro, indefinible, no quiero forzar nada y, a decir verdad, hablo de esta transformación porque es correlativa de algo mucho más importante, que concierne al comportamiento subjetivo del propio ministro.

Detengámonos en este drama, y veamos qué cosa lo anuda.

¿Por qué razón el hecho de estar la carta en posesión del ministro es algo tan doloroso que todo nace de la necesidad imperiosamente urgente que tiene la reina de recobrarla?

Como hace notar uno de los interlocutores inteligentes, el narrador, que es también testigo, el alcance de este asunto estriba en que la reina sabe que el documento está en posesión del ministro. Ella sabe, mientras que el rey no sabe nada.

Supongamos que el ministro se comporte entonces con un descaro intolerable. Sabe que

es poderoso, se comporta como tal. Y la reina-que parece tener voz en los asuntos públicos- interviene en su favor. Los deseos que cabe suponer en el poderoso ministro son satisfechos: se nombra a fulano para tal cargo, se le da tal colega, se le permite formar mayorías ante la Cámara monárquica, que parece demasiado constitucional.

Pero nada indica que el ministro haya dicho nunca nada, que haya solicitado nada a la reina. Por el contrario, tiene la carta y calla.

Calla, cuando es portador de una carta que amenaza el fundamento del pacto. Es portador de la amenaza de un desorden profundo, desconocido, reprimido, y calla. Podría asumir una actitud que calificaríamos de altamente moral. Podría actuar teatralmente ante la reina. Sería un hipócrita, desde luego, pero podría dárselas de defensor del honor de su amo, de vigilante guardián del orden. Y tal vez la intriga urdida con el duque de S. sea peligrosa para la política que él considera deseable. Pero no hace nada de todo esto.

El ministro aparece ante nosotros como un personaje esencialmente romántico, y nos recuerda al señor de Chateaubriand, a quien, de no haber sido cristiano, no juzgaríamos un personaje tan noble. En efecto, si leemos el verdadero sentido de sus Memorias, ¿acaso no se declara ligado a la monarquía por su juramento sólo para poder decir, con la mayor claridad, que fuera de esto la considera una basura? Así, bien puede representar ese monstrum horrendum del que se nos habla para justificar la animosidad final de Dupin Hay una forma de defender los principios, como se advierte leyendo a Chateaubriand, que es la mejor forma de anonadarlos.

¿Por qué se pinta al ministro como un monstruo semejante, como un hombre sin principios? Mirado de cerca, esto significa que aquello de que se apoderó no representa para él nada del orden de una compensación o de una sanción cualquiera. No hace nada con su conocimiento de esa verdad sobre el pacto. No hace a la reina ningún reproche, no la incita a volver al orden colocándose en el plano del confesor o del director de conciencia, tampoco va y le dice a toma y daca. Suspende en la indeterminación el poder que la carta puede conferirle, no le otorga ningún sentido simbólico, se limita a especular con el hecho de que entre él y la reina se ha establecido ese espejismo, esa fascinación recíproca que anuncié momentos atrás cuando hablé de relación narcisista. Relación dual entre el amo y el esclavo que se asienta, en última instancia, en la amenaza indeterminada de la muerte, pero en esta ocasión en los temores de la reina.

Vistos de cerca, estos temores son muy exagerados. Porque, la carta y el cuento lo dicen, es quizá un arma terrible, pero bastaría con ponerla en juego para que fuese aniquilada. Y es un arma de doble filo. No se sabe en qué podría derivar la revelación de la carta ante la justicia retributiva, no solamente de un rey sino de todo un consejo, de toda la organización comprometida en un estalido semejante.

En última instancia, el carácter intolerable de la presión constituida por la carta radica en que el ministro tiene, respecto a la carta, la misma actitud que la reina: no habla de ella. Y no lo hace porque, al igual que la reina, no puede hacerlo. Y por el sólo hecho de que no puede hablar de la carta se coloca, en el transcurso de la segunda escena, en la misma posición que la reina, y no podrá hacer otra cosa que dejársela quitar. Esto último no se explica por la astucia de Dupin, sino por la estructura de las cosas.

La carta robada ha pasado a ser una carta escondida. ¿Por qué los policías no la encuentran? No la encuentran porque no saben qué es una carta. Y no lo saben porque son policías. Todo poder legítimo, al igual que cualquier poder, se asienta en el símbolo. Y la policía, como todos los demás poderes, también se basa en el símbolo. En épocas de agitación, se habrían dejado detener ustedes como corderitos si al grito de ¡Policial, el tipo que lo lanzó les hubiese mostrado un carnet; de lo contrario, en cuanto les hubiese puesto la mano encima le habrían replicado a trompadas. Pero la pequeña diferencia existente entre la policía y el poder consiste en que se ha persuadido a la policía de que su eficacia descansa en la fuerza; lo cual no sirve para hacerle cobrar confianza sino, por el contrario, para limitarla en sus funciones. Y gracias al hecho de que la policía cree que ejerce su función por obra de la fuerza, es tan impotente como cabe desear.

Cuando se le enseña otra cosa, lo cual viene ocurriendo desde hace algún tiempo en ciertas partes del mundo, las consecuencias están a la vista. Surge una adhesión universal a lo que llamaremos, simplemente, la doctrina. Es posible hacer colocarse a cualquiera en una posición casi indiferente respecto del sistema de símbolos, y de este modo se obtienen todas las confesiones del mundo, se hace asumir por quien sea cualquier elemento de la cadena simbólica, al capricho del poder descarnado del símbolo allí donde falta cierta meditación personal.

La policía, creyendo en la fuerza, y al mismo tiempo en lo real, busca la carta. Como ellos dicen: Hemos buscado por todas partes. Y no han encontrado, porque se trata de una carta, y una carta está, precisamente, en ninguna parte.

No es una broma. Piensen ustedes: ¿por qué no la encuentran? Ella está ahí. La han visto. ¿Pero qué vieron? Una carta. Incluso tal vez la hayan abierto. Pero no la reconocieron. ¿Por qué? Contaban con una descripción: Tiene un sello rojo y este sobrescrito. Pues bien, la carta lleva otro sello y no tiene ese sobrescrito. Me dirán ustedes: ¿ Y el texto? Pues justamente, el texto es lo que no les han dado. Porque una de dos: o ese texto posee determinada importancia, o no la posee. Si la posee, y aún cuando nadie más que el rey pueda comprenderlo, sin embargo hay interés en que corra por las calles.

Ven perfectamente que sólo en la dimensión de la verdad puede haber algo escondido. En lo real, la idea misma de un escondite es delirante: por lejos que haya ido alguien a llevar algo a las entrañas de la tierra, ese algo no está escondido, porque si ese alguien llegó hasta ahí también pueden llegar ustedes. Sólo se puede esconder aquello que pertenece al orden de la verdad. Es la verdad la que está escondida, no la carta. Para los policías la verdad no tiene importancia, para ellos sólo existe la realidad, y por esta razón no encuentran nada.

A cambio de esto, fuera de sus observaciones sobre el juego de par o impar, Dupin hace consideraciones lingüísticas, matemáticas y religiosas; especula constantemente con el símbolo, y hasta llega a hablar del sin-sentido de las matemáticas, por lo que me disculpo ante los matemáticos aquí presentes. Pruebe, dice, sostener un día delante de un matemático que quizá x2 + px no es exactamente igual a q: acto seguido le romperá la crisma. Aunque no, pues suelo manifestarle a Riguet mis sospechas al respecto y nunca

me ocurrió nada semejante. Por el contrario, nuestro amigo me incita a continuar con esas especulaciones. En fin, Dupin verá lo que hay que ver porque ha reflexionado un poco sobre el símbolo y la verdad.

En la escena que se describe Dupin asiste a una curiosa exhibición. El ministro deja ver una gran indolencia, pero ésta no engaña al hábil hombre, pues sabe que debajo yace una extremada vigilancia, la audacia terrible del personaje romántico capaz de todo y para el cual el término sangre fría véanlo en Stendhal-parece haber sido inventado. Y ahí lo tenemos, echado, aburriéndose, soñando: Nada basta en una época decadente para ocupar los pensamientos de un gran espíritu. ¿Qué hacer cuando todo se está yendo a pique: Ese es el tema. Mientras tanto Dupin, con anteojos verdes, mira por todas partes e intenta hacernos creer que es su genio el que le permite ver la carta. Pero no.

Así como en realidad fue la reina quien mostró la carta al ministro, es el ministro quien libra su secreto a Dupin. ¿No hay algo así como un eco entre la carta de sobrescrito femenino y este lánguido París? Dupin lee literalmente en qué se ha convertido la carta en la lasitud de este personaje, del que nadie sabe qué quiere, salvo llevar hasta sus últimas consecuencias el gratuito ejercicio de su actividad de jugador. Ahí está, desafiando al mundo como desafió a la pareja real con el rapto de la carta. ¿Qué significa esto sino que, por estar frente a la carta en la misma posición que estaba la reina, posición esencialmente femenina, el ministro cae bajo el imperio de lo que a ésta le sucedió?

Me dirán ustedes que no hay aquí, como antes, tres personajes y una carta. La carta está, efectivamente, y hay dos personajes, pero ¿y el rey? Pues bien, el rey es, sin duda alguna, la policía. Si el ministro se siente tan tranquilo es porque la policía forma parte de su seguridad, así como el rey formaba parte de la seguridad de la reina. Ambigua protección: es la protección que le debe en el sentido en que el esposo debe ayuda y protección a la esposa, es también la protección que ella debe a su ceguera. Pero bastó una nimiedad, una ínfima alteración del equilibrio, para que por el intersticio la carta fuera escamoteada. Y esto es lo que le pasa al ministro.

Es erróneo por su parte creer que está tranquilo porque la policía, habiendo hurgado su casa durante meses, no la ha encontrado. Esto no prueba nada, así como tampoco fue una eficaz protección para la reina la presencia de un rey incapaz de ver la carta. ¿Cuál es su equivocación? Haber olvidado que si la policía no dio con la carta no fue porque era imposible de encontrar, sino porque la policía buscaba otra cosa. El avestruz se cree a buen recaudo por tener la cabeza hundida en la arena; el ministro es un avestruz perfecciónado, que se creería protegido por el hecho de que sería otro avestruz-autruiche(19) el que tendría metida en la arena su cabeza. Y se deja desplumar el trasero por un tercer avestruz que se apodera de sus plumas para hacerse un penacho con ellas.

El ministro está en la posición que había sido la de la reina, la policía en la del rey, ese rey degenerado que sólo cree en lo real, y que no ve nada. El corrimiento de los personajes es perfecto. Y debido a que se ha interpuesto en la secuencia del discurso, y a que ha caído en la posesión de esa cartita insignificante capaz de hacer estragos, este pícaro entre los pícaros, ambicioso entre los ambiciosos, intrigante entre los intrigantes, diletante entre los diletantes, no ve que le van a soplar su secreto delante de sus narices.

Basta una pequeñez, harto carácterística de la policía, para desviar por un momento su atención. En efecto, si el incidente de la calle atrae su interés es porque sabe que la policía lo vigila: ¿Cómo es posible que ocurra algo delante de mi casa si tengo tres polis en cada esquina? No sólo se feminizó con la posesión de la carta, sino que además ésta, cuya relación con el inconsciente les he expresado, le hace olvidar lo esencial. Conocen ustedes el cuento del tipo al que encuentran en una isla desierta, a donde se ha retirado para olvidar: ¿Para olvidar qué?-Me olvidé. Pues bien, también olvidó que no hay que creer que por estar vigilado por la policía alguien no iba a aprovecharse.

La etapa siguiente es muy curiosa. ¿Cómo se comporta Dupin? Observen que entre las dos visitas del prefecto de policía transcurre un largo intervalo. Dupin se posesiona de la carta y tampoco le suelta palabra a nadie. En suma, tener esta carta -ésta es la significación de la verdad que se pasea-les cierra a ustedes el pico. Y, en efecto, ¿a quién habría podido hablarle de ella? Debe estar muy embarazado.

Gracias a Dios, puesto que un prefecto de policía siempre vuelve al lugar de sus crímenes, el prefecto se presenta y lo interroga. El otro le cuenta una historia de consulta gratuita absolutamente sublime. Se trata de un médico inglés a quien intentan sonsacarle una indicación de tratamiento: ¿Qué tomar en este caso, doctor?-Pues, consejo. Así, Dupin indica al prefecto de policía que no serían mal recibidos unos honorarios. El buen hombre cumple de inmediato y el otro le dice: Ahí está en mi cajón.

¿Vale decir que Dupin, personaje hasta entonces maravilloso y de lucidez casi exagerada, de golpe se ha convertido en un pequeño mercachifle? No vacilo en considerar esto como una indemnización por lo que podríamos llamar el mal maná asociado a la carta. Y, en efecto, a partir del momento en que recibe honorarios, se lava las manos. No sólo porque le ha pasado la carta a otro, sino porque para todo el mundo sus motivos están a la vista: él ha tocado pasta, ya no tiene nada que ver en el asunto. El valor sacral de la retribución tipo honorarios está claramente indicado por el trasfondo de la historieta médica.

No quiero insistir, pero quizá me hagan notar ustedes sutilmente que también nosotros, que sin cesar nos dedicamos a ser portadores de todas las cartas robadas del paciente, nos hace más pagar más o menos caro. Pero piénsenlo bien: si no nos hiciéramos pagar, entraríamos en el drama de Atreo y Tiestes, que es el de todos los sujetos que vienen a confiarnos su verdad. Estos sujetos nos relatan sagradas historias, y por este hecho no estamos en absoluto en el orden de lo sagrado y del sacrificio. Todos sabemos que el dinero no sirve simplemente para comprar objetos, sino que los precios, que en nuestra civilización están calculados al centavo, tienen por función amortizar algo infinitamente más peligroso que el pagar con moneda: deberle algo a alguien.

De esto se trata. Sea quien fuere el que tenga la carta, entra en el cono de sombra impuesto por el hecho de que está destinada, ¿a quién, sino a quien esto incumbe?: al rey. Y acabará por llegarle, pero no exactamente como cuenta Dupin en su anécdota imaginaria, en que el ministro luego de unos desaires de la reina es lo bastante tonto como para dejar que la historia explote. La carta llega efectivamente al rey, y éste sigue siendo un rey que no sabe nada. Pero mientras tanto el personaje del rey ha cambiado. El ministro, movido en un punto, se había convertido en la reina; pero ahora el rey es él. En la

tercera etapa ha ocupado el lugar del rey, y tiene la carta.

Naturalmente, ya no es la carta lo que ha pasado de Dupin al prefecto de policía-y de ahí al gabinete negro, pues que no nos vengan a contar que la odisea de la carta ha terminado-, sino una nueva forma dada por Dupin a la carta, que es instrumento del destino en mucho mayor grado del que Poe nos deja ver, forma provocadora que confiere a la breve historia, para solaz de modistillas, su lado incisivo y cruel. Cuando el ministro despliegue la hoja, leerá estos versos como bofetadas.

...Un dessein si funeste,

S'il n'est digne d'Atrée, est digne de Thyeste.

Y de hecho, si alguna vez tiene que abrir la carta, le quedará tan sólo padecer las consecuencias de sus propios actos, comerse, como Tiestes, a sus propios hijos. Esto es algo que enfrentamos los días, cada vez que la línea de los símbolos llega al tope final: nuestros actos vienen a nuestro encuentro. Aquí se trata, de repente, de pagar al contado. Se trata, como dicen, de dar cuenta de los propios crímenes: lo cual además significa que si saben hacerlo no serán castigados. Si realmente comete la locura de sacar la carta, y sobre todo de no fijarse un poco antes si realmente es ella la que está ahí, el ministro ya no tendrá más que obedecer, por cierto, a la consigna que irónicamente lancé en Zurich en respuesta a Leclaire: ¡Cómete tu Dasein! Es la comida de Tiestes por excelencia.

Para llegar a sacar la carta sería en verdad preciso que el ministro extremase hasta la locura la paradoja del jugador. Sería preciso que fuera realmente, hasta el final, un hombre sin principios, incluso sin este principio, el último, el que nos queda a la mayoría, que es simplemente una sombra de necedad. Si cae en la pasión, encontrará a la reina gEnerosa, digna de respeto y amor: lo cual es completamente idiota pero lo salvará. Si cae en el odio puro y simple, intentará asestar su golpe de modo eficaz. Realmente sólo si su Dasein se desprende completamente de toda inscripción en un orden cualquiera, incluyendo un orden íntimo, el de su despacho, el de su mesa, realmente sólo en este caso tendrá que apurar el cáliz hasta las heces.

Podríamos llegar a escribir todo esto con alia, beta, gamma minúsculas. Todo aquello que podría servir para definir a los personajes como reales-cualidades, temperamento, herencia, nobleza-en este asunto no sirve para nada. Cada cual es definido en cada momento, y hasta en su actitud sexual, por el hecho de que una carta siempre llega a destino.



Clase 17

Preguntas al que enseña

12 de Mayo de 1955

El discurso común. La realización de deseo. El deseo de dormir. El verbo y las tripas. La cuestión del realismo.

Hoy estamos a punto de llegar a lo alto de esa cuesta, por momentos algo difícil, que este año hemos ido escalando. Nos acercamos a una cima. Pero nada nos indica que una vez en lo alto dispondremos de una vista realmente panorámica de lo que hemos recorrido.

Como anuncié la última vez, intentaré anudar la función de la palabra y la de la muerte, no diría de la muerte como tal, pues esto no quiere decir nada, sino de la muerte en la medida en que es aquello a lo que la vida se resiste.

El más allá del principio del placer está expresado con el término Wiederbolungszwang, incorrectamente traducido al francés por automatisme de répétition [automatismo de repetición]; creo ofrecerles un equivalente mejor con la noción de insistencia, insistencia repetitiva, insistencia significativa. Esta función está en la propia raíz del lenguaje en tanto aporta una dimensión nueva, no diría al mundo, pues ella es, precisamente, la dimensión que vuelve posible un mundo, en la medida en que un mundo es un universo sometido al lenguaje.

Pues bien, ¿cuál es la relación de esta función con la noción a la que su meditación, también ella insistente, conduce a Freud: a saber, la función de la muerte? Porque en el mundo humano se lleva a cabo una conjunción entre la palabra que domina el destino del hombre, y la muerte, a la que no sabemos cómo situar en el pensamiento de Freud: ¿está a nivel de lo real, de lo imaginario o de lo simbólico?

Pero antes de anudar estos dos términos de modo que una vez más puedan ustedes entender, y espero aún mejor, cuál es la significación del descubrimiento freudiano y la de nuestra experiencia, en cuanto nos permite asistir al sujeto en la revelación que de él se hace a sí mismo, me detendré un momento.

Me he hecho una reflexión que, por severa que sea, nada tiene de desencantada. He pensado que la enseñanza es algo muy problemático, y que a partir del momento en que uno es llevado a tomar el lugar que ocupo detrás de esta masita, no hay ejemplo de que sea apto para ello, al menos en apariencia. En otras palabras, como bien hizo notar un gran poeta americano, nunca se vio a un profesor fallar por ignorancia. Siempre sabemos lo bastante como para ocupar los minutos durante los cuales nos colocamos en la posición del que sabe. Nunca se vio a nadie quedarse cortado, desde el momento en que asume la posición de ser el que enseña.

Esto me lleva a pensar que la única enseñanza verdadera es aquella que consigue despertar en los que escuchan una insistencia, ese deseo de conocer que sólo puede surgir cuando ellos mismos han evaluado la ignorancia como tal-en cuanto ella es, como tal, fecunda-y también del lado del que enseña.

Por lo tanto, antes de añadir las pocas palabras que para quienes se sostienen del aparato formal de las cosas aparentarán ser conclusivas, pero que para los otros serán una apertura más, me gustaría que todos y cada uno de ustedes me planteara hoy una pregunta que podríamos definir así como la mía.

Dicho de otro modo, quisiera que cada uno, a su manera, me diga como entiende lo que pretendo alcanzar. Que me diga, después de todo lo que este año he relatado, cómo se esboza o se cierra para él, o se concluye, o cómo resiste, la pregunta tal como yo la planteo.

Este es sólo un punto de mira, y respecto de este punto ideal cada cual puede mantener la distancia que quiera. Me parece que lógicamente tiene que constituir el punto de convergencia de las preguntas que puedan surgir en vuestras mentes, pero nada les obliga a enfocarlo. Cualquiera de las preguntas que tengan que hacerme, aunque en apariencia sea parcial, local y hasta indefinida, debe tener sin embargo una cierta relación con ese punto de mira.

De igual modo, si les pareció que algo fue eludido, pueden manifestarlo ahora. Será también una manera de evocar la continuidad con que hayan podido encontrarse en el camino que les hice recorrer hasta hoy.

Les pido encarecidamente que lo hagan. Así es, hoy no admitiré que se ocupe la hora del seminario con otra cosa que no sea esta mismísima experiencia.

Nos serviremos de la apelación a la buena voluntad. Esta prueba es lo mínimo que les puedo pedir: exponerse ante los demás. Si no son capaces de hacerlo en tanto que analistas, ¿de qué son ustedes capaces?

Quienes se sientan listos para formular algo que tienen ya en la punta de la lengua, manifiéstenlo de inmediato. Esto dará tiempo a los demás para serenarse.

Srta. RAMNOUX:—Después de leer el capítulo de Freud, había logrado concebir al yo como una función-defensa que habría que situar en la superficie y no en profundidad, y que se ejercería en dos frentes, contra los traumas que vienen del exterior y al mismo tiempo contra los impulsos que vienen del interior. Después de sus conferencias ya no me lo puedo representar asé. Y me pregunto cuál es la mejor definición. Pienso que lo sería decir que se trata de un fragmento de un discurso común.

¿Es eso? Una pregunta más. También había logrado comprender por qué Freud llamaba instinto de muerte a aquello de donde salen los síntomas repetitivos. Había logrado comprenderlo porque dicha repetición presenta una especie de inercia, y la inercia es retorno a un estado inorgánico, es decir, al pasado más lejano. Así me explicaba yo por qué Freud podía asimilar esto al instinto de muerte. Pero tras haber reflexionado sobre su última conferencia, comprobé que esas compulsiones salían de una especie de deseo infinito, multiforme, sin objeto, de un deseo de nada. Lo entiendo perfectamente, pero

entonces es la muerte lo que ya no entiendo.

Es indudable que todo lo que les enseño está destinado a cuestionar la situación del yo en la tópica, tal como habitualmente nos la imaginamos. Instalar al yo en el centro de la perspectiva, como lo hace la orientación presente del análisis, no es más que una de esas vueltas atrás a las que está expuesto todo cuestionamiento de la posición del hombre. Nos cuesta hacernos una idea de lo que sucedió cada vez que hubo una revisión del discurso sobre el hombre, porque lo propio de cada una de dichas revisiones siempre se amortigua con el transcurso del tiempo, se atenúa, de forma tal que hoy en día, y siempre fue así, la palabra humanismo es una bolsa donde silenciosamente se pudren, amontonados unos sobre otros, los cadáveres de esos sucesivos brotes de un punto de vista revolucionario sobre el hombre. Y eso es lo que está pasando a nivel del psicoanálisis.

Esto me recuerda la lectura, en el periódico de esta mañana, de una de esas exhibiciones con las que en nuestro tiempo nos topamos regularmente, cada vez que a propósito de un crimen, así fuese mínimamente inmotivado, se menciona la cuestión de la responsabilidad. Presenciamos el miedo pánico al psiquiatra, a quien se recurre alocadamente, y con un aferramiento horrorizado ante la idea de que si no subraya la responsabilidad del personaje podría estarle reabriendo las puertas a la masacre general. El personaje ha hecho a todas luces algo que no se acostumbra ver, aunque a cada instante surja su posibilidad: despachurrar sencillamente al borde del camino y coser a cuchillazos a la persona con quien le unen los más tiernos vínculos. El psiquiatra se ve repentinamente puesto ante esa abertura, esa hiancia, y es conminado a tomar partido. Esta vez ha sucedido algo, a la manera en que suceden las cosas improbables, que revela la posibilidad de que la suerte estuviese echada. El psiquiatra, que aquí tendría que explicarle a la gente que para zanjar la cosa no basta con decir que el tipo es plenamente responsable, se escabulle. Puede oírse entonces un curioso discurso donde el sujeto contrae los labios a medida que va enunciando sus palabras, para decir, a la vez, que el susodicho criminal presenta todos los trastornos posibles de la emotividad, que es alguien que no se comunica, un ser abominable, pero que no por ello lo que hizo deja de corresponder, por supuesto, al discurso común, y debe caer bajo el rigor de las leyes.

En psicoanálisis asistimos a algo semejante. El retorno al yo como centro y común medida no está implicado en absoluto en el discurso de Freud. Incluso es lo contrario: cuanto más avanza su discurso, cuanto más lo seguimos en la tercera etapa de su obra, más nos muestra al yo como un espejismo, como una suma de identificaciones. El yo se sitúa, indudablemente, en el muy pobre punto de síntesis al que el sujeto es reducido cuando se presenta a sí mismo; pero también es otra cosa, se encuentra también en otra parte, viene de otra parte, exactamente de ese punto del más allá del principio del placer en que podemos preguntarnos: ¿qué es lo àpresado en esa trama simbólica, en esa frase fundamental que insiste más allá de todo lo que podemos captar acerca de las motivaciones del sujeto?

Es indudable que hay discurso y, como usted dice, discurso común. Cuando les hablé de La carta robada dije, de una manera que pudo ser enigmática, que esa carta, por un tiempo, y en el límite de la pequeña escena, de la Schauplatz como dice Freud, del pequeño guiñol que Poe nos muestra, era el inconsciente de los diferentes sujetos que se suceden como sus poseedores. Su inconsciente es la carta misma, esa frase inscrita en un trozo de papel, en tanto que se pasea. Esto es evidente, tras mi demostración del color que cobran sucesivamente esos sujetos a medida que el reflejo de la carta va pasando sobre su rostro y su estatura.

Quizá sigan sin entender. Pero no olviden que el inconsciente de Edipo es cabalmente ese discurso fundamental por obra del cual desde hace mucho tiempo, desde siempre, la historia de Edipo está ahí, escrita, la conocemos, y Edipo la ignora por completo, aunque ella juegue con él desde el principio. Esto se remonta muy atrás: recuerden que el oráculo espanta a sus padres y que Edipo es abandonado, rechazado. Todo va sucediendo en función del oráculo y debido a que él es realmente otro que aquello que realiza como su historia: es hijo de Tocasta y de Layo, y parte a la vida sin saberlo. Toda la pulsación del drama de su destino, de un extremo al otro, del principio al fin, procede de ese velamiento del discurso, que es la realidad sin que él lo sepa.

Cuando volvamos a hablar de la muerte quizás intentaré explicarles el final del drama de Edipo tal como nos lo muestran los grandes trágicos. Para la próxima conferencia tendrían que leer Edipo en Colona. Verán que la última palabra de la relación del hombre con ese discurso que no conoce, es la muerte. En efecto, hay que llegar hasta la expresión poética para descubrir con qué intensidad puede cumplirse la identificación entre esa preteridad velada y la muerte como tal, en su aspecto más horrible. Revelación que no implica instante más allá y extingue toda palabra. Si la tragedia de Edipo rey es una obra ejemplar, los analistas también deben conocer ese más allá del drama que realiza por la tragedia de Edipo en Colona.

¿Cómo situar al yo en relación con el discurso común y con el más allá del principio del placer? Esta es la pregunta que abre su intervención, y la encuentro muy sugestiva. A fin de cuentas, entre el sujeto-individuo y el sujeto descentrado, el sujeto más allá del sujeto, el sujeto del inconsciente, hay una especie de relación en espejo.

El yo mismo es uno de los elementos significativos del discurso común, que es el discurso inconsciente. En cuanto tal, en cuanto imagen, está àpresado en la cadena de los símbolos. Es un elemento indispensable de la inserción de la realidad simbólica en la realidad del sujeto, está ligado a la hiancia primitiva del sujeto. Por esto, en su sentido original, en la vida psicológica del sujeto humano es la aparición más cercana, más íntima, más accesible, de la muerte.

La relación del yo con la muerte es sumamente estrecha, porque el yo es un punto de intersección entre el discurso común, en el cual el sujeto está àpresado, alienado y su realidadpsicológica

La relación imaginaria, en el hombre, está desviada, por cuanto en ella se produce la hiancia por donde la muerte se presentifica. El mundo del símbolo, cuyo fundamento mismo es el fenómeno de la insistencia repetitiva, es alienante para el sujeto o, más exactamente, es causa de que el sujeto se realice siempre en otro lugar, y de que su verdad le esté siempre en alguna parte velada. El yo está en la intersección de uno y otro.

Hay en el simbolismo fundamental una inflexión hacia lo que forma imagen, hacia algo que se asemeja al mundo o a la naturaleza y hace pensar que allí está lo arquetípico. No es

necesario, por otra parte, decir arque: es simplemente típico. Pero no hay duda de que para nada se trata de ese algo sustancializado que la teoría junguiana nos presenta bajo el nombre de arquetipo. Esos arquetipos mismos están siempre simbolizados, àpresados en lo que usted llamó el discurso común, fragmento de ese discurso. Estoy de acuerdo: se trata de una bella definición, y haré uso del término pues está íntimamente enlazado la definición del yo.

En cuanto a su segunda pregunta, creo que la vez pasada les hice sentir la diferencia existente entre insistencia e inercia.

¿A qué corresponde la resistencia en el tratamiento analítico ? A una inercia. Como tal, tiene la propiedad de no tener en sí misma ninguna especie de resistencia. A la resistencia, en el sentido de Widerstand, obstáculo, obstáculo a un esfuerzo, no hay que buscarla en otra parte que en nosotros mismos. Quien aplica una fuerza provoca una resistencia. A nivel de la inercia no hay, en ninguna parte, resistencia. La dimensión de todo lo que concierne a la transferencia es de un registro muy diferente: es del orden de una insistencia.

También entendió usted perfectamente lo que quise decir cuando evoqué la vez pasada el deseo, el deseo en cuanto revelado por Freud, a nivel del inconsciente, como deseo de nada.

Escuchó exponer anoche la ilusión, nada rara entre los lectores de Freud, de que siempre reaparece el mismo significado, significado de muy escaso alcance, como si el deseo del sueño que Freud nos designa en la Traumdeutung se resumiera al final bajo la forma de la lista, realmente corta, de las pulsiones.

Nada de eso. Les pido que lean la Traumdeutum de una vez por todas y de un tirón, para convencerse de lo contrario. Aún cuando Freud aborde allí las mil formas empíricas que puede cobrar este deseo, no hay un sólo análisis que culmine en la formulación de un deseo. Finalmente, el deseo allí nunca está revelado. Todo transcurre en los peldaños, en las etapas, en los diferentes escalones de la revelación de ese deseo. Incluso en cierto momento Freud se ríe de la ilusión de quienes, tras haber leído su Traumdeutung, acaban creyendo que la realidad del sueño es la serie de sus pensamientos latentes. El propio Freud dice que si sólo fuese esto, dicha realidad no ofrecería ningún interés. Lo interesante son las etapas de la elaboración del sueño, porque ahí es donde se revela lo que buscamos en la interpretación del sueño, esa x que, al fin y al cabo, es deseo de nada. Los desafío a traerme un sólo pasaje de la Traumdeutung que concluya: el sujeto desea esto.

Objeción: ¿ Y los sueños de los niños? Este es el único punto de la Traumdeuntug que se preste al malentendido. Volveré sobre él y les mostraré que tal punto de confusión se debe a la propensión de Freud, y es lo más caduco de su obra, a recurrir con frecuencia al enfoque genético. La objeción se refuta. Fundamentalmente, cuando Freud habla del deseo como resorte de las formaciones simbólicas, del sueño al chiste pasando por todos los hechos de la psicopatología de la vida cotidiana, siempre se trata del momento en que lo que llega a la existencia por medio del símbolo no es todavía, y por lo tanto no puede en forma alguna ser nombrado.

Dicho de otro modo, detrás de lo que es nombrado, lo que hay es innombrable. Por ser innombrable, con todas las resonancias que a ese nombre le puedan dar, está emparentado con lo innombrable por excelencia, es decir, con la muerte.

Relean la Traumdentung y lo comprobarán a cada paso. Todo lo que se revela como nombrable está siempre a nivel de la elaboración del sueño. Esta elaboración es una simbolización, con todas sus leyes, que son las de la significación. De esto les hablé ayer cuando mencioné la partición significativa, la polivalencia, la condensación y todos los términos que Freud emplea. Siempre es del orden de la sobredeterminación, e incluso del orden de la motivación significativa. A partir del momento en que el deseo ya entró ahí, está capturado de cabo a rabo en la dialéctica de la alienación y ya no se expresa sino en el deseo de reconocimiento y en el reconocimiento del deseo, ¿cómo alcanzar lo que todavía no era?

¿Por qué se trataría de la muerte? Dejo esto en el límite de su pregunta, que me prueba que entendió lo que he dicho.

Sr. VALABREGA:— A propósito de lo que acaba de decir usted sobre el sueño. Sin embargo, los dos son ciertos. Creo que por un lado tiene razón al poner el acento en la elaboración del sueño.

Freud dice formalmente que en el sueño esto es lo único importante.

Sr. VALABREGA:—Sin embargo no es lo único, ya que también dice que en el sueño hay realización del deseo. Creo que usted tiene razón cuando pone el acento en la elaboración, porque es en la elaboración donde se puede encontrar la significación del sueño. De lo contrario existirían claves de los sueños, idea que Freud refutó suficientemente. Sin embargo, la realización del deseo no debe ser descuidada. Podemos encontrar un ejemplo no sólo en los sueños de los niños sino también en los sueños alucinatorios.

Es la misma cuestión. ¿Acaso puede usted quedarse ahí?

VALABREGA:—No, por supuesto, cuando el sueño llegó a la alucinación no hay que quedarse ahí: esto remite a toda la elaboración, y debemos hablar como lo hace usted. Pero está también la consideración del deseo de dormir, por el cual se manifiesta hoy un rebrote de interés. Este deseo es, al mismo tiempo, uno de los motivos primeros y uno de los motivos últimos del sueño. Freud no habla de elaboración secundaria, sólo hay elaboración en el sueño que está presente y que se está contando. Y después, de manera terminal, está el deseo de dormir, que es una de las significaciónes terminales del sueño. Por consiguiente, realización del deseo en una punta y deseo de dormir en la otra. Creo que las interpretaciones más modernas, que en la Traumdeutung están únicamente

indicadas, o en otros textos posteriores la interpretación del deseo de dormir como deseo narcisista, siguen esta dirección. Hay dos realidades en el sueño, la realización del deseo, que usted parece disolver un poco, y la elaboración significante.

Habla usted de realización del deseo de dormir. Me referiré ante todo al primero de estos términos.

¿Qué querrá significar el término realización del deseo? Usted parece no haberse percatado de que realización implica realidad, y de que, por consiguiente, aquí sólo puede haber realización metafórica, ilusoria. Al igual que en toda satisfacción alucinatoria, en este punto sólo podemos situar la función del deseo de forma sumamente problemática. ¿Qué es el deseo, desde el momento en que constituye resorte de la alucinación, de la ilusión, y por lo tanto de una satisfacción que es lo contrario de una satisfacción? Si damos al término deseo una definición funcional, si para nosotros es la tensión puesta en juego por un ciclo de realización comportamental, cualquiera que sea, si lo inscribimos en un ciclo biológico, el deseo se dirige a la satisfacción real. Si se dirige a una satisfacción alucinatoria, hay entonces aquí un registro diferente. El deseo se satisface en otra parte y no en una satisfacción efectiva. Es la fuente, la introducción fundamental del fantasma como tal. Hay aquí otro orden, que no se encamina hacia ninguna objetividad sino que por sí mismo define las preguntas planteadas por el registro de lo imaginario.

Sr. VALABREGA:—Por eso Freud recurre al concepto de disfraz, y por eso, inmediatamente después de la primera proposición, el sueño es la realización del deseo, recurre al concepto de deseo como realización disfrazada. De todos modos se trata de una realización real, pero realizada en forma disfrazada.

La palabra disfraz es sólo una metáfora, que deja intacto el problema de qué es lo que se satisface en una satisfacción simbólica. En efecto, hay deseos que jamás hallarán otra satisfacción que por el hecho de ser reconocidos, es decir, confesados. En el pájaro que acaba por ceder su sitio junto a su pareja como resultado de las maniobras de un adversario, se puede ver surgir bruscamente un prolijo alisado de plumas, que es una ectopía de la parada sexual. Ahí se hablará de un embrague sobre otro circuito, que puede culminar en un ciclo de resoluciones que dan la imagen de una satisfacción sustitutiva. ¿La satisfacción simbólica es del mismo orden? Todo está aquí. La noción de disfraz no nos permite captarlo en modo alguno.

En cuanto al otro término que abordó usted hace un momento, el deseo de dormir es, desde luego, sumamente importante. Freud lo vinculó especialmente a la elaboración secundaria, en el último capítulo de la parte sobre la elaboración del sueño, que concierne a la intervención del ego como tal en el sueño.

Creo que además hay aquí ddos cosas que es preciso sabe distinguir. Está la necesidad de mantener el reposo un cierto tiempo, necesidad que se supone subyacente a la duración del descanso, a despecho de todas las excitaciones exteriores o interiores que podrían venir a perturbarlo. ¿Aparece esta necesidad en el yo, participa de la vigilancia que éste ejerce para proteger el estado de reposo? Esta es, en efecto, una de las emergencias de la presencia del yo en el sueño, pero está lejos de ser la única. Si recuerda usted el capítulo de marras, en él aparece por vez primera en el pensamiento freudiano la noción de fantasma inconsciente. Todo lo que es del registro del yo en tanto instancia vigilante se produce a nivel de la elaboración secundaria, pero Freud no puede separarlo de la función fantasmante en la que el yo está integrado.

Hay ahí una serie muy matizada de puestas en relación, para distinguir fantasma, sueño y ensoñación, y conforme a una especie de relación en espejo, en determinado momento los roles se intercambien. La ensoñación, tal como aparece a nivel del yo, es satisfacción imaginaria, ilusoria, del deseo, tiene una función muy localizada, como dijo hace un momento la señorita Ramnoux, en la superficie. ¿Cuál es la relación entre esa ensoñación del yo y otra, situada en otra parte, en la tensión? Esta es la primera vez que aparece en la obra de Freud la noción de fantasma inconsciente. Esto les expresa la complejidad del deseo de mantener el reposo.

Es quizás en este nivel donde el juego de escondite del yo se demuestra al máximo, y que averiguar dónde está nos pone en grandes dificultades. A fin de cuentas, únicamente a nivel del yo vemos aparecer la función de la ensoñación en la estructuración del sueño. Y también es sólo a partir del yo que extrapolamos, para pensar que en algún sitio existe una ensoñación sin yo, que hay fantasmas inconscientes. Paradójicamente, la noción de fantasía inconsciente, de actividad fantasmática, sólo es promovida por el rodeo del yo.

Sra. C. AUDRY:—Mi pregunta está muy próxima a la de Clémence Ramnoux, pues también se refiere al yo. Si el yo es un fragmento de discurso común, esto se da en el análisis. Previamente al análisis, no es más que puro espejismo imaginario. En consecuencia, el análisis equivale a una demistificación de ese imaginario previo. Concluimos en lo siguiente: cumplida la demistificación, nos hallamos en presencia de la muerte. Sólo queda esperar y contemplar la muerte. Mi pregunta puede parecer demasiado positiva o utilitaria, pero es así.

¿Por qué no? En Edipo en Colona, Edipo dice esto: ¿Acaso es ahora, cuando nada soy, que me convierto en hombre? Es el final del psicoanálisis de Edipo: el psicoanálisis de Edipo termina en Colona, en el momento en que destroza su rostro. Es el momento esencial que da sentido a su historia y, desde el punto de vista de Edipo, un acting-out, y él lo dice: Así y todo, estaba en cólera.

Sra. C. AUDRY:—¿Aquello que puede sustituir a un humanismo, debe pasar entre No soy nada y la muerte?

Exactamente. Ese algo que difiere a través de las edades y hace a la palabra humanismo tan difícil de manejar.

Sr. DURANDIN:— Quisiera formular una pregunta, pero no es muy legítimo que lo haga pues no he asistido a sus seminarios con regularidad.

Por mi parte, voy a pedirle explicaciones sobre su desverbalización de ayer.

Sr. DURANDIN: —Mi historia de la desverbalización no es nada del otro mundo. Se inscribe un poco en los datos inmediatos de la conciencia. El lenguaje no es solamente expresión de algo que ya se conoce, también es modo de comunicación. Es el instrumento conforme al cual se forma elpensamiento del niño. Debido a que el niño vive en sociedad, su recorte del mundo se hace por intermedio del lenguaje, y de allí el realismo verbal. Ahí donde hay una palabra se cree que hay algo, y si no hay palabra no se cree que existe algo, y no se toma uno el trabajo de buscar.

Déle entonces un cuerpo a lo que acaba de producir. Aludió usted ayer a este tipo de pregunta: ¿ he dado eso por gEnerosidad o por cobardía?

DURANDIN:—Son preguntas que suele hacerme mi enfermo. No sería posible responderle, porque las dos cosas entre las que vacila son huecas, no corresponden a la realidad. Necesita etiquetar lo que experimenta y piensa, y aunque ello fuera menos hueco, la necesidad de instalar las cosas y de etiquetarías es, sin embargo, algo coagulado, medio muerto. En la mayoría de los casos son pensamientos estereotipados. Y en la medida en que se obliga a un sujeto a tomar contacto, en que se le responde de manera evasiva, para alentarlo a continuar...

¿ Considera usted que basta con quitarle su ropa pret-a-porter para que tenga un traje a medida?

DURANDIN:—no basta. Pero hay que alentarlo a mirarse desnudo, a tomar conciencia de esto. Lo cual no suprime la importancia de la palabra que vendrá después. El término «desverbalización» quizá no era afortunado. Lo que me pareció importante es que el lenguaje es el molde en el cual se forman nuestro pensamiento, nuestros conceptos, nuestra utilización del mundo.

Lo que usted dice parece suponer que hay dos especies de pensamiento, el que usted llama estereotipado y el que no lo sería. Y que lo propio de los pensamientos que no son estereotipados, es el no ser totalmente pensamientos, sino pensamientos desverbalizados. Tomó usted un ejemplo que es sensible en nuestra experiencia, esas preguntas que el sujeto se plantea en el registro de la psicología de La Rochefoucauld: lo que hago de bueno, ¿lo hago por mi propia gloria o bien en un más allá?

DURANDIN:—Es precisamente ese registro.

Pero ¿por qué piensa que hay ahí algo que usted pudiera ligar a una palabra hueca o vacía? ¿No cree que la pregunta sigue siendo perfectamente auténtica? Se coloca usted en el registro en que lo hace La Rochefoucauld, y no es casual que en esa época el yo se convirtiese en una cuestión tan importante. Haga lo que haga, cualquiera que sea la forma en que usted maneje el pensamiento, es decir, no se enoje, siempre bajo una forma hablada, la pregunta conservará todo su valor. Porque, en la medida en que el sujeto se coloca en el registro del yo, todo está, en efecto, dominado por la relación narcisista. ¿No aludimos a esto cuando decimos, por ejemplo, que en toda especie de don hay una dimensión narcisista ineliminable? ¿Cree usted que el sujeto acabará por encontrar su camino abandonando la pregunta? ¿De qué modo?

DURANDIN:—Reformulándola y tomando conciencia de ello.

¿Pero en qué forma? ¿Qué idea se hace usted sobre la manera en que el sujeto puede reformular la pregunta?

DURANDIN:—Si él se plantea la pregunta en términos de gEnerosidad o de cobardía, es probablemente porque toma el concepto en serio, como cosas.

Puede tomarlos en serio sin tomarlos como cosas.

Sr. DURANDIN:—No es cómodo.

Lo que usted dice es exacto. Hay una tendencia a la cosificación.

Sr. DURANDIN:— un ejercicio de lenguaje puede ser un ejercicio de reformulación delpensamiento. ¿ Y a partir de qué? A partir de la experiencia del hecho de que entonces se cae en cosas algo misteriosas e inefables. Es, a fin de cuentas, la realidad. De la realidad se toma conciencia recortándola, articulándola. Pero sin embargo, ella es algo antes de ser nombrada.

Es innombrable.

Sr. DURANDIN:—que pasa en las tripas es innombrable,,,pero acaba por nombrarse.

Pero todo lo que usted siente, y hasta en sus tripas, como dice con toda razón, ni siquiera puede continuarse en reacciónes vagosimpáticas sino en función de la cadena de preguntas que haya usted introducido. Esto es lo que hace de usted un hombre. Todas las particularidades, las rarezas, el ritmo mismo de sus reacciónes vagosimpáticas, se deben a

la manera en que las preguntas se han introducido en su historia historizada-historizante, desde que usted sabe hablar. Esto va mucho más allá de la formación de adiestramiento.

Recordando un tema que suele estar presente en Freud, sólo en función del carácter significativo con el cual se habrá presentado por vez primera el hecho de que usted se haya hecho en sus calzones, podrá ocurrir que después, a una edad en la que esto ya no sucede de ninguna manera, usted vuelva a empezar. Esta pérdida de control fue interpretada como signo de que usted perdió prestigio o bien que estaba ligada a una emoción erótica: relea el Hombre de los lobos. Ha cobrado un valor en la frase, un valor histórico, un valor de símbolo, que seguirá teniendo o no. Pero en todo caso, a partir del valor que su reacción gripal adquirió la primera vez, tendrá lugar una diferenciación a nivel de sus tripas y de su tubo digestivo, y la cadena de efectos y causas será distinta para siempre. Si no es esto lo que el psicoanálisis nos enseña, no nos enseña nada.

Al fin y al cabo, el razonamiento que supone el término desverbalización es el siguiente: todas las palabras del sujeto sólo establecen falsos problemas. ¿Acaso es posible imaginar que esta idea pueda dar solución a lo que yace en la pregunta que el sujeto se formula? ¿No se trata, por el contrario, de hacerle comprender hasta dónde esa dialéctica de amor propio, en este caso, ha formado parte hasta entonces de su discurso? ¿que él plantea su pregunta auténticamente, en la medida en que su yo cumple ese papel en sus relaciones humanas, y ello en razón de su historia, que es preciso hacerle restituir completa?

En la posición del obsesivo, por ejemplo, todo lo que pertenece al orden del don está àpresado en esa red narcisista de la que no puede salir. ¿ No hay que agotar hasta el último extremo la dialéctica del narcisismo para que encuentre la salida de esa red? ¿Es preciso hacerlo batir en retirada de tal forma que nunca más articule una palabra? ¿o bien, por el contrario, hay que impulsar el discurso hasta su último término, de manera tal que arrastre consigo toda la historia? La historia fundamental del obsesivo es que está enteramente alienado en un amo cuya muerte espera, sin saber que ya está muerto, de suerte que no puede dar un paso. ¿No es haciéndole percatarse de que está en verdad prisionero y esclavo, del amo muerto, como puede usted esperar la solución? Sólo incitándolo a proseguir su discurso hasta el último grado de su rigor dialéctico, y no impulsándolo a abandonarlo, podrá hacerle comprender cómo siempre está frustrado por anticipado de todo. Cuantas más cosas se concede, más es al otro, a ese muerto, a quien las concede, y se ve eternamente privado de toda especie de goce de la cosa. Si el obsesivo no comprende este paso, no hay ninguna posibilidad de que salga usted airoso del asunto.

Usted le dice que es un fino recorte. ¿Y después? ¿Cree usted que esta filosofía posee en sí misma un valor catártico ? Por cierto que no. Cualquiera que sea su menosprecio por la pregunta, será imposible que no la vea reproducirse eternamente. No hay ninguna razón para que el sujeto acabe no teniendo yo, salvo en una posición extrema tal como la de Edipo al final de su existencia.

Nadie estudió nunca los últimos momentos de un obsesivo. Valdría la pena. Quizá se produce entonces una revelación. Si quiere usted obtener una revelación algo más precoz, no lo logrará ciertamente mediante el abandono de la palabra.

Sr. LEFÉBRE-PONTALIS:—Siento cierto malestar. Aquí se habla mucho de lo simbólico y de lo imaginario, pero ya no se habla bastante de lo real. Y las últimas preguntas muestran que a lo real se lo ha perdido un poco. Es llamativo lo que decía Colette Audry: menosmal que Edipo no supo demasiado pronto lo que su-pu sólo al final, porque igual fue preciso que llenara su vida. Está muy bien advertir que un montón de cosas que primeramente se tomaban por lo real están en una red, en un sistema de varias entradas, en el cual yo (je) representa un lugar. ¿Dónde se sitúa la realidad sino en un movimiento entre todas estas dimensiones? Dicho de otro modo, es preciso que el reconocimiento del deseo pase por cierto número de mediaciones, avatares, formaciones imaginarias, ignorancias o desconocimientos de orden simbólico. Finalmente, les esto lo que usted llamaría realidad

Sin duda alguna. Eso es lo que todo el mundo llama realidad.

Sr. LEFEBVRE-PONTAEIS:—Sin embargo en la realidad hay, no como cosa sino como categoría, como norma, algo más que en los otros órdenes. La realidad no es el conjunto del símbolo.

Voy a hacerle una pregunta. ¿Se ha dado usted cuenta de hasta qué punto es raro que un amor naufrague por las cualidades o defectos reales de la persona amada?

LEFEBVRE-PONTALIS:—No estoy seguro de poder contestar que no. No estoy seguro de que sea una ilusión retrospectiva.

Dije que era raro. Y de hecho, cuando sucede, parece ser más bien del orden de los pretextos. Uno quiere creer que esa realidad fue alcanzada.

Sr. LEFEBVRE-PONTALIS:—Más aún. Eso equivale a decir que nunca hay concepción verdadera, que sólo vamos de correctivos en correctivos, de espejismos en espejismos.

Creo, en efecto, que esto es lo que ocurre en el registro de la intersubjetividad donde se sitúa toda nuestra experiencia ¿Acaso alguna vez alcanzamos un real tan simple como esos límites de la capacidad individual a que intentan llegar las psicologías ?

Por otra parte, esto no es fácil de alcanzar, porque el dominio de la medida halla muy difícilmente sus hitos, en el orden de las cualidades individuales, tan pronto como se las coloca en un nivel suficientemente elevado y se procura hallar un cierto número de constancias, eso que llaman constituciones, temperamentos, con los cuales se intenta calificar las diferencias individuales como tales. A pesar de todo, no le diré que la psicología espontánea esté afectada de una impotencia fundamental, ya que cada uno, en

tanto que psicólogo, pone notas a sus contemporáneos, y la experiencia prueba que es perfectamente capaz de ello. Se consigue por cierto algo interrogando a una colectividad sobre un individuo determinado, y pidiendo a cada uno que le ponga una nota por una determinada cualidad o defecto supuestos.

No estoy tachando, pues, de caducidad fundamental el enfoque de lo real en la Intersubjetividad. Pero, en fin, el drama humano se sitúa como tal fuera del campo de estas apreciaciones. El drama de cada cual, aquello con lo que cada cual tiene que vérsela y que produce ciertos efectos, patológicos llegado el caso, o simplemente alienantes, pertenece a un orden muy diferente al de tales apreciaciones de lo real, que tienen su utilidad.

No pongo en cuestión, por lo tanto, la existencia de lo real. Hay toda clase de limitaciones reales. Es absolutamente cierto que no puedo alzar esta mesa con una sola mano, hay un montón de cosas mensurables.

Sr. LEFEBVRE-PONTALIS:— Usted sólo ve lo real en su aspecto de adversidad, como lo que resiste, lo que es molesto.

No poder levantar esta mesa no es algo que me moleste, me obliga a dar un rodeo, es evidente, pero no me molesta dar un rodeo: no creo que sea éste el sentido de lo que les enseño cuando distingo lo simbólico, lo imaginario y lo real.

La parte esencial de la experiencia humana, aquella que es, hablando con propiedad, experiencia del sujeto, aquella que hace que el sujeto exista, se sitúa a nivel del surgimiento del símbolo. Para emplear un término que tiene resonancias en la formación del pensamiento científico, resonancias baconianas, las tablas de presencia en eso nunca se piensa-suponen el surgimiento de una dimensión completamente diferente a la de lo real. Lo que usted connota como presencia lo instala sobre el fondo de su inexistencia posible. La idea que aquí sostengo la presento bajo una forma sensible, puesto que le estoy respondiendo a alguien que me plantea la cuestión del realismo y que no tiene nada de idealista. En modo alguno se trata de decir que lo real no existía antes. Pero nada surge de lo real que sea eficaz en el campo del sujeto. La realidad esencial del sujeto, en tanto que existe, que se mantiene en la existencia y plantea la pregunta sobre su existencia, del sujeto con quien usted dialoga en el análisis y al que cura mediante el arte de la palabra, estriba en la articulación de la realidad con la aparición de las tablas de presencia. Esto no significa que sea él quien las crea a todas. Lo que me desvivo por decirle es que, justamente, ya están hechas. El juego ya está Jugado, la suerte ya está echada. Ya está echada, sin perjuicio de que podemos volver a tomar los dados y tirarlos de nuevo. La partida empezó hace mucho tiempo. Todo lo que les señalo forma parte ya de una historia sobre la cual se pueden pronunciar todos los oráculos posibles e imaginables. Por eso los augures no pueden mirarse sin reír. Y no porque se digan: Eres un farsante. Si Tiresias se encuentra en presencia de otro Tiresias, ríe. Pero justamente, Tiresias no puede encontrarse en presencia de otro, porque es ciego, y con razón. ¿No siente usted que hay algo nimio y risible en el hecho de que la suerte ya esté echada?

LEFEBVRE-PONTALIS:—Eso no responde a mi pregunta.

Volveremos a ella. Pero lo llamativo es hasta qué punto una vacilación_aparente, porque esto deja las cosas, por el contrario, en una notable estabilidad, en otra parte y no ahí donde acostumbra usted buscarlas-, una cierta vacilación en las relaciones ordinarias del símbolo con lo real puede sumirlo en cierto desasosiego. Para decirlo todo, si yo tuviera que carácterizarlono estoy hablando de usted personalmente, sino de la gente de su apoca_diría que lo que me sorprende es la cantidad de cosas en las que creen.

Encontré para usted una curiosa ordenanza de 1277. En esos tiempos de tinieblas y fe, se estaba obligado a reprimir a la gente que, en los bancos de la escuela, en la Sorbona y otros sitios, blasfemaban abiertamente durante la misa contra el nombre de Jesús y de María. Ustedes ya no hacen estas cosas: no se les ocurriría blasfemar contra los nombres de Jesús y de María. Por mi parte, conocí personas encarnizadamente surrealistas que se habrían hecho meter presas antes que publicar un poema blasfematorio contra la Virgen, pues creían que podía sucederles algo.

Los más severos castigos se dictaban contra los que jugaban a los dados sobre el altar durante el santo sacrificio. Estas cosas me parecen sugerir la existencia de una dimensión de eficacia que en nuestra época falta ostensiblemente.

No es casual que les hable de los dados y los haga jugar al juego de par o impar. Tiene sin duda algo de escandaloso introducir un juego de dados sobre la mesa del altar, y más aún durante el santo sacrificio. Pero creo que el hecho de que esto sea posible nos restituye la idea de una capacidad mucho más obliterada de lo que se piensa en el medio en que participamos. Se llama, simplemente, posibilidad crítica.



Clase 18

El deseo, la vida y la muerte

19 de Mayo de 1955

La libido. Deseo, deseo sexual, instinto. Resistencia del análisis. El más allá de Edipo. La vida sólo sueña en morir.

Hoy ahondaremos un poco en el problema de las relaciones entre la noción freudiana de instinto de muerte y lo que he denominado insistencia significativa.

Las preguntas que me formularon la vez pasada no me parecieron mal orientadas: todas ellas aludían a puntos muy sensibles. Lo que sigue ha de responder a algunas de ellas, e intentaré no olvidar hacérselo constatar de paso

Llegamos a una encrucijada radical de la posición freudiana, punto donde casi es posible decir cualquier cosa. Pero este cualquier cosa no es cualquier cosa, en el sentido de que, se diga lo que se diga, siempre será riguroso para quien sepa oírlo.

En efecto, el punto al que arribamos no es otro que el deseo, y lo que de él puede formularse a partir de nuestra experiencia, ¿una antropología, una cosmología?, no hay cómo expresarlo.

Aunque aquí esté el centro de lo que Freud nos llama a comprender en el fenómeno de la enfermedad mental, por sí sólo es algo tan subversivo que no se piensa más que en alejarse de el.

Para hablar del deseo, una noción se ha impuesto en primer plano, la libido. Esta noción, lo que ella implica, ¿es adecuada al nivel en que se establece vuestra acción, es decir, el de la palabra ?

La libido permite hablar del deseo en términos que implican una objetivación relativa. Es, si así lo quieren, una unidad de medida cuantitativa. Cantidad que no saben medir, que no saben qué es pero que siempre suponen que está allí. Esta noción cuantitativa les permite unificar las variaciones de los efectos cualitativos y dar coherencia a su sucesión.

Entendamos correctamente lo que quiere decir efectos cualitativos. Hay estados, cambios de estado. Para explicar su sucesión y sus transformaciones ustedes recurren, de manera más o menos implícita, a la noción de un umbral y al mismo tiempo de un nivel y una constancia. Suponen una unidad cuantitativa, indiferenciada y susceptible de entrar en relaciones de equivalencia. Si tal unidad no puede descargarse, alcanzar su expansión normal, esparcirse, se producen desbordamientos a partir de los cuales se manifiestan otros estados. Se hablará así de transformaciones, regresiones, fijaciones, sublimaciones de la libido, término único cuantitativamente concebido.

La noción de libido fue surgiendo poco a poco de la experiencia freudiana, y originariamente no supone este elaborado empleo. Pero cuando aparece, o sea en los Tres ensayos, cumple ya la función de unificar las diferentes estructuras de las fases de la sexualidad. Reparen ustedes en que, si bien el trabajo data de 1905, la parte referida a la libido es de 1915, es decir, poco más o menos la época en que la teoría de las fases, con la introducción de las investiduras narcisistas, alcanza una extremada complicación.

La noción de libido es, entonces, una forma de unificación del campo de los efectos psicoanalíticos. Quisiera ahora hacerles notar que su uso se sitúa en la línea tradicional de cualquier teoría como tal, que tiende a culminar en un mundo, terminas ad que». de la física clásica, o en un campo unitario, ideal de la física einsteniana. No es que podamos remitir nuestro pobre campito al campo físico universal, pero la libido es solidaria del mismoideal.

No es casual que a ese campo unitario se lo llame teórico, pues es el sujeto ideal y único de una theoria, intuición y hasta contemplación, cuyo conocimiento exhaustivo se supone nos permitiría engendrar tanto la totalidad de su pasado como la totalidad de su porvenir. Es evidente que no hay allí sitio alguno para lo que sería una realización nueva, un Wirken, o, hablando con propiedad, una acción.

Nada más alejado de la experiencia freudiana.

La experiencia freudiana parte de una noción exactamente opuesta a la perspectiva teórica. Empieza por postular un mundo del deseo. Lo postula antes de cualquier especie de experiencia, antes de consideración alguna sobre el mundo de las apariencias y el mundo de las esencias. El deseo se instituye en el interior del mundo freudiano en el que se despliega nuestra experiencia, lo constituye, y no hay instante del menor manejo de nuestra experiencia en que esto pueda ser borrado.

El mundo freudiano no es un mundo de cosas, no es un mundo del ser, es un mundo del deseo como tal.

A la famosa relación de objeto con la que hoy nos relamemos, se tiende a convertirla en un modelo, pattern de la adaptación del sujeto a sus objetos normales. Pero este término, en la medida en que podamos servirnos de él en la experiencia analítica, sólo cobra sentido a partir de nociones tales como evolución de la libido, estadio pregenital, estadio genital. ¿Es posible decir que de la libido dependen la estructura, la madurez, el perfecciónamiento del objeto? En el estadio genital se supone que la libido hace surgir en el mundo un objeto nuevo, una estructuración diferente, otro tipo de existencia del objeto, que libido es solidaria del consuma su plenitud, su madurez. Y esto nada tiene que ver con lo que es tradicional en la teoría de las relaciones del hombre con el mundo: la oposición del ser a la apariencia.

En la perspectiva clásica, teórica , entre sujeto y objeto hay coaptación, co-nacimiento; juego de palabras(20) que conserva su entero valor, porque la teoría del conocimiento está en el centro de toda elaboración de la relación del hombre con su mundo. El sujeto tiene que adecuarse a la cosa, en una relación de ser a ser: relación de un ser subjetivo, pero bien real, de un ser que se sabe ser, con un ser que se sabe que es.

El campo de la experiencia freudiana se establece en un registro de relaciones muy diferente. El deseo es una relación de ser a falta. Esta falta es, hablando con propiedad, falta de ser. No es falta de esto o de aquello, sino falta de ser por la cual el ser existe.

Esta falta está más allá de todo lo que puede presentarla. Sólo es presentada como reflejo sobre un velo. La libido, pero no en su empleo teórico en tanto cantidad cuantitativa, es el nombre de lo que anima el conflicto básico que constituye el fondo de la acción humana.

Creemos necesariamente que en el centro, las cosas están efectivamente ahí, sólidas, instaladas, esperando ser reconocidas, y que el conflicto está al margen. Pero, ¿qué nos enseña la experiencia freudiana sino que lo que sucede en el llamado campo de la conciencia, es decir, en el plano del reconocimiento de los objetos, es igualmente engañoso respecto de lo que el ser busca? En la medida en que la libido crea los diferentes estadios del objeto, los objetos nunca son eso, salvo a partir del momento en que serían totalmente eso gracias a una maduración genital de la libido, cuya experiencia conserva en el análisis un carácter, hay que decirlo, inefable, ya que en cuanto se lo quiere articular se incurre en toda clase de contradicciónes, incluyendo el callejón sin salidadelnarcisismo.

El deseo, función central de toda la experiencia humana, es deseo de nada nombrable.Y ese deseo es lo que al mismo tiempo está en la fuente de toda especie de animación. Si el ser no fuera más que lo que es, ni siquiera habría lugar para hablar de él. El ser llega a existir en función misma de esta falta. Es en función de esta falta, en la experiencia de deseo, como el ser llega a un sentimiento de sí con respecto al ser. Sólo de la búsqueda de ese más allá que no es nada vuelve al sentimiento de un ser consciente de sí, que no es sino su propio reflejo en el mundo de las cosas. Porque es el compañero de los seres que están ahí, ante él, y que, en efecto, no se saben.

El ser consciente de sí, transparente a sí mismo, que la teoría clásica coloca en el centro de la experiencia humana, aparece desde esta perspectiva como una forma de situar, en el mundo de los objetos, ese ser de deseo que no puede verse como tal, salvo en su falta. En esa falta de ser se percata de que el ser le falta, y de que el ser está ahí, en todas las cosas que no se saben ser. Y se imagina como un objeto más, porque no ve otra diferencia. Dice: Yo soy aquel que sabe que soy. Por desdicha, si bien sabe quizá que es, no sabe absolutamente nada de lo que es. Esto es lo que falta en todo ser.

En suma, hay una confusión entre el poder de erección de una aflicción fundamental por la cual el ser se eleva como presencia sobre fondo de ausencia, y lo que comúnmente llamamos poder de la conciencia, toma de conciencia, que es tan sólo una forma neutra y abstracta, incluso abstractificada, del conjunto de los espejismos posibles.

Las relaciones entre los seres humanos se establecen verdaderamente más acá del campo de la conciencia. Es el deseo el que consuma la estructuración primitiva del mundo humano, el deseo en cuanto inconsciente. Tenemos que apreciar deste este ángulo la dimensión del paso de Freud.

Revolución copernicana a fin de cuentas ésta es, como ven, una metáfora grosera. Es indudable que Copérnico hizo una revolución, pero la hizo en el mundo de las cosas que están determinadas y que son determinables. El paso de Freud constituye, he de decir, una revolución en sentido contrario, por que la estructura del mundo antes de Copérnico se debía precisamente a que mucho del hombre estaba allí de antemano. Y, a decir verdad, nunca se lo decantó por completo, aunque se lo haya hecho en apreciable medida.

El paso de Freud no se explica por la simple experiencia caduca del hecho de tener que cuidar a tal o cual; este paso es realmente correlativo a una revolución que se instaura en todo el campo de lo que el hombre puede pensar de sí y de su experiencia; en todo el campo de la filosofía, pues hay que llamarlo por su nombre.

Esta revolución reintroduce al hombre en el mundo como creador. Pero de su creación arriesga verse totalmente desposeído por la sencilla maniobra, siempre puesta de lado por

la teoría clásica, que consiste en decir: Dios no es embustero.

Esto es tan esencial que al respecto Einstein permaneció en el mismo punto que Descartes. El Señor, decía, es sin duda un poquito artero, pero no deshonesto. Era esencial para su organización del mundo que Dios no fuera embustero. De eso, empero, precisamente nada sabemos.

El punto decisivo de la experiencia freudiana podría resumirse en lo siguiente: recordemos que la conciencia no es universal. La experiencia moderna se ha despertado de una vieja fascinación por la propiedad de la conciencia, y considera la existencia del hombre en su estructura propia, que es la estructura del deseo. He aquí el único punto a partir del cual puede explicarse que haya hombres. No hombres en cuanto manada, sino hombres que hablan, con una palabra que introduce en el mundo algo que gravita tan pesadamente como todo lo real.

Hay una profunda ambigüedad en nuestro modo de servirnos del término deseo. A veces lo objetivamos, y claro está que debemos hacerlo, aunque sólo fuese para hablar de él. Otras, por el contrario, lo situamos como primitivo con respecto a toda objetivación.

En realidad, el deseo sexual no tiene nada de objetivado en nuestra experiencia. No es una abstracción y tampoco una x depurada, como pasó a ser en física la noción de fuerza. Es indudable que nos sirve- y es muy cómodo- para describir cierto ciclo biológico, o, más exactamente, cierto número de ciclos más o menos ligados a aparatos biológicos. Pero con lo que debemos vérnosla es con un sujeto que está ahí, que es verdaderamente deseante, y el deseo en cuestión es previo a cualquier especie de conceptualización: toda conceptualización sale de él. La prueba de que el análisis nos lleva efectivamente a considerar así las cosas, es que la mayor parte de aquello de lo cual el sujeto cree poseer una certeza reflexiva no es para nosotros sino la disposición superficial, racionalizada, justificada secundariamente, de lo que fomenta su deseo, que confiere a su mundo y a su acción su curvatura esencial.

Si estuviésemos operando en el mundo de la ciencia, si bastara con cambiar las condiciones objetivas para obtener efectos diferentes, si el deseo sexual respondiera a ciclos objetivados, no nos quedaría sino el abandono del análisis. ¿Cómo podría influir sobre el deseo sexual, así definido, una experiencia de palabra, salvo por la entrada en el pensamiento mágico?

No fue Freud quien descubrió que la libido es determinante en el comportamiento humano. Aristóteles da ya de la histérica una teoría basada en el hecho de que el útero era un animalito que vivía en el interior del cuerpo de la mujer, y que cuando no se le daba de comer se revolvía con impúdica fuerza. Está claro que tomó este ejemplo porque no quiso tomar otro mucho más evidente, el órgano sexual masculino, que no necesita de teórico alguno para llamar la atención con sus resurgimientos.

Sólo que Aristóteles nunca pensó que las cosas se arreglarían dándole discursos a ese animalito que está en el vientre de la mujer. Dicho de otro modo, y como decía un cantante que, en su obscenidad, de vez en cuando caía presa de una especie de sagrado furor lindante con el profetismo: Eso no come pan, eso no habla, y encima eso no entiende nada. No entiende razones. Si en esta materia da resultado una experiencia de palabra, es sin duda porque estamos en un lugar distinto al de Aristóteles.

Obviamente, el deseo del que se trata en el análisis no carece de relaciones con ese otro deseo.

¿Por qué al deseo, en el nivel en que se sitúa en la experiencia freudiana, se nos incita a encarnarlo en ese otro deseo?

Me dice usted, estimado señor Valabrega, que en el sueño hay una cierta satisfacción de deseo. Supongo que alude a los sueños de los niños, como también a toda clase de satisfacción alucinatoria de deseo.

Pero, ¿qué nos dice Freud? De acuerdo, en el niño no hay elaboración del deseo, durante el día tiene ganas de comer cerezas y por la noche sueña con cerezas. No obstante, Freud no deja de subrayar que, aún en esta etapa infantil, el deseo del sueño, al igual que el del síntoma, es un deseo sexual. Jamás dará su brazo a torcer.

Vean el Hombre de los lobos. Con Jung, la libido se diluye en los intereses del alma, la gran soñadora, el centro del mundo, la encarnación etérea del sujeto. Freud se opone absolutamente a esto, en un momento sin embargo extraordinariamente escabroso en que está tentado de someterse a la reducción junguiana,, ya que advierte entonces que la perspectiva del pasado del sujeto quizá sea tan sólo fantasmática.. Queda abierta la puerta para pasar de la noción del deseo orientado, cautivado por espejismos, a la noción del espejismo universal: No es lo mismo.

Que Freud preserve el término de deseo sexual cada vez que se trata del deseo, cobra toda su significación en los casos en los que es evidente que se trata de otra cosa, por ejemplo de alucinación de las necesidades. La cosa parece completamente natural: ¿por qué no habrían de alucinarse las necesidades? Se lo cree tanto más fácilmente cuanto que hay una suerte de espejismo en segundo grado, llamado espejismo del espejismo Dado que tenemos la experiencia del espejismo, es muy natural que él esté ahí. Pero a partir del momento en que se reflexiona, debemos asombrarnos de la existencia de espejismos, y no sólo de lo que nos muestran.

No nos detenemos lo suficiente en la alucinación del sueño del niño o del hambriento. No reparamos en un menudo detalle, cuando el niño ha deseado cerezas durante el día, no sueña solamente con cerezas. Por citar a la pequeña Anna Freud, ya que de ella se trata, en su lenguaje infantil, donde faltan algunas consonantes, ella sueña también con flan, con pastel, así como el personaje que se está muriendo de inanición no sueña con el trozo de pan y el vaso de agua que podrán satisfacer su hambre, sino con comidas pantagruélicas.

O. MANNONI:—El sueño de las cerezas y el del pastel no son el mismo.

El deseo en cuestión, incluso el que calificamos de no elaborado, ya está más allá de la

coaptación de la necesidad. Hasta el más simple de los deseos es sumamente problemático.

O. MANNONI:—El deseo no es el mismo, pues ella cuenta su sueno.

Bien sé que usted entiende admirablemente lo que digo. Es cierto, de eso se trata, pero esto no es evidente para todos, e intento llevar la evidencia allí donde pueda alcanzar a la mayor cantidad de personas posible. Déjeme permanecer en el nivel en que me mantengo.

Al fin y al cabo, en este nivel existencial sólo podemos hablar adecuadamente de la libido de manera mítica: es la genitrix, hominum divumque voluptas. De eso se trata en Freud. Lo que aquí reaparece se expresaba otrora a nivel de los dioses y antes de convertirlo en signo algebraico hay que tomar algunas precauciones. Los signos algebraicos son sumamente útiles, pero a condición de restituirles sus dimensiones. Esto es lo que intento hacer cuando les hablo de máquinas.

¿En qué momento nos habla Freud de un más allá del principio del placer? En el momento en que los analistas se han internado por el camino de lo que Freud les enseñó, y creen saber. Freud les dice que el deseo es el deseo sexual, y le creen. Ese es, precisamente, su error: porque no comprenden qué quiere decir.

¿Por qué casi siempre el deseo es otra cosa que lo que aparenta ser? ¿Por qué es lo que Freud llama deseo sexual? La razón queda velada, tan velada como lo está, para quien experimenta el deseo sexual, el más allá que busca detrás de una experiencia sometida, en la naturaleza entera. a todas las trampas

Si hay oigo que, no sólo en la experiencia vivida sino también en la experiencia experimental, manifiesta la eficacia del señuelo en el comportamiento animal, ese algo es la experiencia sexual. Nada más fácil que engañar a un animal sobre las connotaciones que hacen de un objeto, cualquiera sea su apariencia, aquello hacia lo cual se dirigirá como a su pareja. Las Gestalten cautivantes,, los mecanismos de desencadenamiento innatos, se inscriben en el registro de pavoneo y del pareo.

Cuando Freud afirma que el deseo sexual está en el centro del deseo humano, todos sus seguidores le creen, tanto le creen que quedan persuadidos de que es muy sencillo y lo único que falta es hacer la ciencia de ello, la ciencia del deseo sexual, fuerza constante. Basta con apartar los obstáculos, y la cosa marchará sola. Basta con decirle al paciente: usted no se da cuenta, pero el objeto está ahí. Esto es lo que en primera instancia se presenta como la interpretación.

Pero la cosa no marcha. En ese momento-es el punto de viraje dice que el sujeto resiste. ¿Por qué se dice esto? Porque Freud también lo dijo. Pero qué quiere decir resistir se comprendió tanto como se comprendió deseo sexual. Se piensa que hay que empujar. Y es ahí donde el propio analista sucumbe al señuelo. Les mostré lo que significaba la insistencia del lado del sujeto sufriente.. Pues bien, el analista se pone en el mismo nivel, insiste a su manera, y en forma evidentemente mucho más necia, ya que consciente.

Desde la perspectiva que acabo de abrirles, son ustedes quienes provocan la resistencia. La resistencia, en el sentido en que la entienden, o sea una resistencia que resiste, sólo resiste porque ustedes hacen presión encima. Por parte del sujeto, no hay resistencia. Se trata de liberar la insistencia existente en el síntoma. Lo que el propio Freud llama en esta ocasión inercia, no es una resistencia: como cualquier clase de inercia, es una especie de punto ideal. Son ustedes quienes para entender lo que pasa, la suponen. No están errados, siempre y cuando no olviden que se trata de vuestra hipótesis. Esto significa, simplemente, que hay un proceso, y que para comprenderlo ustedes imaginan un punto cero. La resistencia sólo empieza a partir del momento en que desde ese punto cero intentan, en efecto, hacer avanzar al sujeto.

En otros términos, la resistencia es el estado actual de una interpretación del sujeto. Es la forma en que, en ese mismo momento, el sujeto interpreta el punto en que está. Dicha resistencia es un punto ideal abstracto. Son ustedes quienes llaman a eso resistencia. Esta significa, simplemente, que no puede avanzar más de prisa, y ante eso ustedes no tienen nada que decir. El sujeto está en el punto en que está. Se trata de saber si avanza o no. Es obvio que no tiene ninguna tendencia a avanzar, pero por poco que hable, por mínimo que sea el valor de lo que dice, lo que dice es su interpretación del momento, y la secuencia de lo que dice es el conjunto de sus interpretaciones sucesivas. Para ser exactos, la resistencia es una abstracción que ustedes meten ahí para orientarse. Introducen la idea de un punto muerto al que llaman resistencia, y de una fuerza que hace que eso avance. Hasta ahí es correcto. Pero si de esto pasan a la idea de que la resistencia es algo que se debe liquidar, como se escribe a diestra y siniestra, van a dar al absurdo puro y simple. Tras haber creado una abstracción, dicen: hay que hacer desaparecer esa abstracción, es preciso que no haya inercia.

Resistencia hay una sola: la resistencia del analista. El analista resiste cuando no comprende lo que tiene delante. No comprende lo que tiene delante cuando cree que interpretar es mostrarle al sujeto que lo que desea es tal objeto sexual. Se equivoca. Lo que imagina que es aquí objetivo, sólo es una pura y simple abstracción. Es él quien está en estado de inercia y de resistencia.

Por el contrario, de lo que se trata es de enseñarle al sujeto a nombrar, a articular, a permitir la existencia de ese deseo que, literalmente, está más acá de la existencia, y por eso insiste. Si el deseo no osa decir su nombre, es porque el sujeto todavía no ha hecho surgir ese nombre.

Pueden apreciar que la acción eficaz del análisis consiste en que el sujeto llegue a reconocer y a nombrar su deseo. Pero no se trata de reconocer algo que estaría allí, totalmente dado, listo para ser coaptado. Al nombrarlo, el sujeto crea, hace surgir, una nueva presencia en el mundo. Introduce la presencia como tal, y, al mismo tiempo, cava la ausencia como tal. Unicamente en este nivel es concebible la acción de la interpretación.

Por cuanto, en virtud de un balanceo, siempre estamos colocándonos entre el texto de Freud y la experiencia, vuelvan al texto y verán que Más allá sitúa cabalmente el deseo más allá de todo ciclo instintivo definible por sus condiciones.

Para dar cuerpo a lo que estoy intentando articular ante ustedes, les dije que teníamos un ejemplo, que tomé porque cayó en mis manos: el ejemplo de Edipo cuando Edipo se ha consumado, el más allá de Edipo.

No es casual que Edipo sea el héroe patronímico del complejo de Edipo. Se habría podido escoger otro, ya que todos los héroes de la mitología griega tienen alguna relación con este mito, lo encarnan bajo otras facetas, muestran otros de sus aspectos. Si Freud se orientó hacia éste, no fue sin motivo.

En su vida misma, Edipo es todo él ese mito. Edipo mismo no es otra cosa que el paso del mito a la existencia. Poco nos importa que haya existido o no, pues tras una forma más o menos reflejada existe en cada uno de nosotros, está en todas partes, y existe muchomás que si hubiera existido realmente

Podemos decir que una cosa existe o no existe realmente Por el contrario, y a propósito de la cura tipo, me asombró ver a un colega oponer el término realidad psíquica al de realidad verdadera. Pienso haber colocado sin embargo a todos ustedes en un estado de sugestión suficiente como para que este término les parezca una contradicción in adjecto.

El hecho de que una cosa exista realmente, o no, tiene poca importancia. Puede perfectamente existir en el pleno sentido del término, aunque no exista realmente. Toda existencia posee, por definición, algo de tan improbable que, en efecto, perpetuamente nos preguntamos sobre su realidad.

Por lo tanto, Edipo existe, y ha realizado plenamente su destino. Lo realizó hasta este término, que ya no es sino algo idéntico a una fulminación, a un desgarramiento, a una laceración por sí mismo: el no ser ya nada, absolutamente nada. Y en ese preciso momento es cuando pronuncia estas palabras que la vez pasada les recordé: Ahora cuando nada soy, acaso me convierto en hombre?

Se trata de una frase que arranqué de su contexto, y tengo que devolverla a él para evitar que queden prendados de cierta ilusión, por ejemplo la de que en este caso el término hombre tendría una significación cualquiera. No tiene estrictamente ninguna, en la medida misma en que Edipo alcanzó la plena realización de la palabra de los oráculos que señalaban ya su destino incluso antes de que naciera. Fue antes de su nacimiento cuando les fueron dichas a sus padres las cosas por las cuales debía ser precipitado hacia su destino, esto es, que debía abandonárselo colgando de un pie tan pronto naciese. Edipo realiza su destino a partir de este acto inicial. Todo está, pues, completamente escrito, y se cumplió hasta el final, incluido el que Edipo lo asumiese con su acto. Yo, dice, no tengo nada que ver. El pueblo de Tebas, en su exaltación, me dio esta mujer como recompensa por haberlo librado de la Esfinge, y a ese tipo, que yo no sabía quién era, le rompí la cara; era viejo, qué puedo hacerle, y pegué un poco fuerte, yo era corpulento, hay que decirlo.

Acepta su destino en el momento de mutilarse, pero ya lo había aceptado cuando aceptó ser rey. Es como rey que atrae sobre la ciudad todas las maldiciones, y que hay un orden de los dioses, una ley de recompensas y castigos. Es perfectamente lógico que todo recaiga sobre Edipo, pues él es el nudo central de la palabra. Se trata de saber si lo aceptará o no. Edipo piensa que a fin de cuentas es inocente, pero lo acepta hasta el final, puesto que se desgarra. Y pide que se le permita asentarse en Colona, en el recinto sagrado de las Euménides. Realiza así la palabra hasta el final.

En Tebas, mientras tanto, sigue el parloteo. Se les dice a los de Tebas: ¡Un momento! Os habéis pasado un poco de la raya. Estuvo muy bien que Edipo se castigara. No obstante lo encontrasteis repugnante y lo expulsasteis. Sin embargo, la vidafutura de Tebas dependeprecisamente de esa palabra encarnada que no habéis sabido reconocer cuando estaba ahí, con sus efectos de desgarramiento, de anulación del hombre. Lo habéis exiliado. Pobre de Tebas si no lo traéis de vuelta, y aunque no sea dentro de los límites del territorio, que sea al menos exactamente al lado, para que no se os escape. Si la palabra que es su destino se va de paseo, también se lleva el vuestro. Atenas recogerá la suma de existencia verdadera que él encarna, y afirmará sobre vosotros todas lassuperioridades, conocerá todos los triunfos.

Corren tras él. Enterado de que va a recibir visitas, embajadores de toda clase, sabios, políticos, fanáticos, su hijo, Edipo dice: Ahora, ¿cuándo nada soy, me convierto en hombre?

Aquí comienza el más allá del principio del placer. Cuando la palabra está completamente realizada, cuando la vida de Edipo ha pasado completamente a su destino, ¿qué queda de Edipo? Esto es lo que nos muestra Edipo en Colona: el drama esencial del destino, la ausencia absoluta de caridad, de fraternidad, de nada que tenga relación con lo que llamamos sentimientos humanos.

¿En qué se resume el tema de Edipo en Colona? El coro dice: Más vale, a fin de cuentas, no haber nacido nunca, y, si se ha nacido, morir lo más pronto posible. Y Edipo invoca, sobre la posteridad, y sobre la ciudad por la cual fue ofrecido en holocausto, la maldición más radical: lean las maldiciones dirigidas a Polinices, su hijo.

Además, está la denegación de la palabra, que se cumple en el recinto al borde del cual se despliega todo el drama, el del lugar donde no está permitido hablar, punto central donde el silencio es de rigor porque allí moran las diosas vengadoras, las que no perdonan y que alcanzan al ser humano en todos los recodos. Cada vez que se pretende sacarle a Edipo tres palabras, le hacen salir de allí un poco, porque si las dice en ese sitio la cosa terminará mal.

Lo sagrado siempre tiene razones de ser. ¿Por qué hay siempre un sitio donde es menester que las palabras se detengan? Quizá para que en ese recinto subsistan.

¿Qué sucede entonces? Edipo muere. Esta muerte se produce en condiciones muy particulares. Aquel que de lejos ha seguido con su mirada a los dos hombres que avanzan hacia el centro del lugar sagrado, se vuelve y ahora sólo ve a uno de ellos, cubriéndose el rostro con el brazo en actitud de sagrado horror. Se tiene la impresión de que no es algo muy agradable de mirar, una especie de volatilización de la presencia de aquel que ha pronunciado sus últimas palabras. Creo que Edipo en Colona alude en este punto a vaya a saber qué cosa mostrada en los misterios, que aquí están todo el tiempo como trasfondo. Pero en cuanto a nosotros, si quisiera dar una imagen iría a buscarla, una vez más, en Edgar Poe.

Edgar Poe bordeó incesantemente el tema de las relaciones entre la vida y la muerte, y lo hizo de un modo no exento de alcance. Como eco a esta licuefacción de Edipo pondré la Historia del señor Valdemar(21).

Se trata de una experiencia sobre la sustentación del sujeto en la palabra por el camino de lo que entonces llaman magnetismo, forma de teorización de la hipnosis: alguien es hipnotizado in articulo mortis a fin de ver qué sucede. Es un hombre que se encuentra en el final de su vida; sólo le queda un pedacito de pulmón, en cualquier otra parte se está muriendo. Le han explicado que si quiere ser un héroe de la humanidad, no tiene más que hacérselo saber al hipnotizador. Si se pusiera manos a la obra en las horas precedentes a la exhalación de su último suspiro, podría verse lo que pasa. Es una bella imaginación de poeta, y llega mucho más lejos que nuestras tímidas imaginaciones médicas, aunque volquemos todo nuestro esfuerzo en esta vía.

En efecto, el sujeto pasa a mejor vida, y durante varios meses permanece en un estado de agregación suficiente para ser ano aceptable: un cadáver sobre un lecho que, de vez en cuando, habla para decir estoy muerto.

Esta situación, merced a toda clase de artificios y golpes en los flancos para tranquilizarse, dura hasta el momento en que se procede al despertar, logrado mediante pases contrarios a los que adormecen; y del desdichado se obtienen algunos gritos: Dese prisa o vuelva a dormirme, haga algo pronto, es horrible.

Ya dijo hace seis meses que estaba muerto, pero cuando se lo despierta, el señor Valdemar no es más que una licuefacción repugnante, una cosa que no posee nombre en lengua alguna, la aparición desnuda, pura y simple, brutal, de ese rostro imposible de mirar de frente que está como trasfondo en todas las imaginaciones del destino humano, que está más allá de toda calificación y para la cual la palabra carroña es absolutamente insuficiente, la caída total de esa especie de hinchazón que es la vida la burbuja se hunde y se disuelve en el purulento líquido inanimado.

En el caso de Edipo se trata de eso. Edipo-todo lo demuestra desde el comienzo de la tragedia-, ya no es más que la hez de la tierra, el desecho, el residuo, cosa vaciada de toda apariencia especiosa.

Edipo en Colona, cuyo ser está íntegramente en la palabra formulada por su destino, presentifica la conjunción de la muerte y la vida. Vive con una vida que es muerte, muerte que está ahí exactamente debajo de la vida. A esto nos conduce también el extenso texto en el cual Freud nos dice: No vayan a creer que la vida es una diosa exaltante surgida para culminar en la más bella de las formas, no crean que hay en la vida la menor fuerza de cumplimiento y progreso. La vida es una hinchazón, un moto, no se carácteriza por otra cosa— y así lo escribieron muchos otros aparte de Freud —que por su aptitud para la muerte.

La vida es eso: un rodeo, un rodeo obstinado, por sí mismo transitorio, caduco y desprovisto de significación. ¿Por qué razón en ese punto de sus manifestaciones llamado hombre, algo se produce que insiste a través de esa vida y que se llama sentido? Nosotros le decimos humano, pero, ¿es esto tan seguro? ¿Es tan humano el sentido? Un sentido es un orden, es decir, un surgimiento. Un sentido es un orden que surge. En él una vida insiste en entrar, pero él expresa quizás algo que está totalmente más allá de ella, pues cuando vamos a la raíz de esa vida y detrás del drama del paso a la existencia, sólo encontramos la vida unida a la muerte. A esto nos conduce la dialéctica freudiana.

La teoría freudiana puede parecer, hasta cierto punto, explicarlo todo, incluido lo vinculado con la muerte, dentro del marco de una economía libidinal cerrada, regulada por el principio del placer y el retorno al equilibrio, que supone relaciones de objeto definidas. La coalescencia de la libido con actividades que en apariencia le son contrarias, por ejemplo la agresividad es atribuida a la identificación imaginaria. En lugar de romperle la cabeza al otro que tiene delante, el sujeto se identifica y vuelve contra Si mismo esa dulce agresividad, concebida como una relación libidinal de objeto y basada en lo que llaman instintos del yo, es decir, las necesidades de orden y armonía. Hay que comer: cuando la alacena está vacía, se embucha uno a su semejante. Aquí la aventura libidinal está objetivada en el orden viviente, y se supone que los comportamientos de los sujetos, su interagresividad, están condicionados y se explican por un deseo fundamentalmente adecuado a su objeto.

La significación de Más allá del principio del placer es que esto no alcanza. El masoquismo no es un sadismo invertido, el fenómeno de la agresividad no se explica simplemente en el plano de la identificación imaginaria. Freud nos enseña con el masoquismo primordial que la última palabra de la vida, cuando fue desposeída de su palabra, no puede ser sino la maldición última expresada al final de Edipo en Colona.. La vida no quiere curarse. La reacción terapéutica negativa le es sustancial. Por lo demás, ¿qué es la curación? La realización del sujeto por una palabra que viene de otra parte y lo atraviesa.

La vida de la que estamos cautivos, vida esencialmente alienada, ex-sistente, vida en el otro, está como tal unida a la muerte, retorna siempre a la muerte, y sólo es llevada hacia circuitos cada vez más amplios y apartados, por eso que Freud llama elementos del mundo exterior.

La vida sólo piensa en descansar lo más posible mientras espera la muerte Es lo que come el tiempo del lactante al comienzo de su existencia, por sectores horarios que no le dejan abrir sino apenas un ojo cada tanto. Traicioneramente hay que sacarlo de ahí para que alcance ese ritmo por el cual nos ponemos en concordancia con el mundo. Si el deseo sin nombre puede aparecer a nivel del deseo de dormir, del que usted, Valabrega,,,,,, hablaba el otro día, ello se debe a que constituye un estado intermedio: el letargo es el estado vital más natural. La vida sólo sueña en morir. Morir, dormir, soñar quizá, como dijo cierto señor, precisamente en el momento en que de eso se trataba: to be or not to be.

Este to be or not to be es un asunto completamente verbal.

Un cómico muy ocurrente intentaba mostrarnos cómo Shakespeare había dado con eso, mientras se rascaba la cabeza: to be or not..., y volvía a empezar, to be or not... to be. Si causa gracia es porque en ese momento se perfila toda la dimensión del lenguaje. El sueño y el chiste se sitúan en el mismo nivel de surgimiento.

Tomen esta frase, evidentemente no muy graciosa: Más valdría no haber nacido. Causa asombro enterarse de que en el mayor dramaturgo de la Antigüedad esto se perfilaba en una ceremonia religiosa. ¡Miren si se lo dijera en misa! Los cómicos se ocuparon de hacerlo divertido. Más valdría no haber nacido -Desgraciadamente, responde el otro, sucede apenas una vez cada cien mil.

¿Por qué es esto ingenioso?

En primer lugar, porque juega con las palabras, elemento técnico indispensable. Más valdría no haber nacido. ¡Desde luego! Significa que aquí hay una unidad impensable de la que no se puede decir absolutamente nada antes de que pase a la existencia, a partir de lo cual, en efecto, puede insistir, pero se podría concebir que no insistiera, y que todo volviese al reposo y el silencio universales -dice Pascal- de los astros. Es perfectamente cierto, puede serlo en el momento en que se lo dice más valdría no haber nacido. Lo ridículo es decirlo, y entrar en el orden del cálculo de probabilidades. Lo ingenioso sólo es ingenioso porque está lo suficientemente cerca de nuestra existencia como para anularla mediante la risa. Los fenómenos del sueño, de la psicopatología de la vida cotidiana, de la agudeza, se situan en esta zona.

Es muy importante que lean La agudeza y sus relaciones con lo inconsciente. El rigor de Freud nos deja estupefactos, pero Freud no da del todo la última palabra, a saber, que todo lo que participa propiamente de lo ingenioso se sostiene en el nivel vacilante en que la palabra está ahí. Si no estuviera ahí, no existiría nada.

Consideren el más estúpido de los cuentos, el del señor que está en la panadería y pretende no tener que pagar nada.

Primero tiende la mano y pide un pastel, devuelve este pastel y pide un vaso de licor, lo bebe, y cuando le dicen que pague el vaso de licor, responde: He dado a cambio un pastel. —Pero el pastel tampoco lo ha pagado—. Pero no lo comí. Hay intercambio, pero, ¿cómo pudo empezar? Fue preciso que en determinado momento algo entrara en el círculo del intercambio. Era menester, pues, que el intercambio ya estuviese establecido. Es decir que, a fin de cuentas, siempre estamos pagando el vasito de licor con un pastel que no hemos pagado.

Los cuentos de casamenteros, que son absolutamente sublimes, también divierten por esa razón. Esa que usted me presentó tiene una madre insoportable.-Oiga, no se casará usted con la madre sino con la hija.-Pero no es demasiado bonita, ni muy joven.-Le será más fiel aún.-Y no posee mucho dinero.-Usted quisiera que tuviese todas las cualidades. Y así sigue. El que casa, el casamentero, casa en otro plano y no en el de la realidad, ya que el plano del compromiso, del amor, nada tiene que ver con la realidad. Por definición, el casamentero, pagado para engañar, nunca puede caer en realidades grotescas.

Es siempre en el empalme de la palabra, a nivel de su aparición, de su emergencia, de su surgescencia, donde se produce la manifestación del deseo. El deseo surge en el momento de encarnarse en una palabra, surge con el simbolismo.

Obviamente, el simbolismo se aúna a cierto número de esos signos naturales, de esos lugares en los que el ser humano está cautivado. Hay incluso un amago de simbolismo en la captura instintiva del animal por el animal. Pero no es eso lo que constituye el simbolismo, sino el Merken simbolizante, que hace existir lo que no existe. Marcar las seis caras de un dado, hacerlo rodar: de este dado que rueda surge el deseo. No digo deseo humano porque, al fin y al cabo, el hombre que juega con el dado es cautivo del deseo puesto así en juego. No conoce el origen de su deseo, que rueda con el símbolo escrito sobre las seis caras.

¿Por qué sólo el hombre juega con el dado? ¿Por qué no hablan los planetas?

Preguntas que por hoy dejo abiertas.



Clase 19

Introducción del Gran Otro

25 de Mayo de 1955

Por qué no hablan los planetas. La paranoia postanalítica. El esquema en Z. Del otro lado del muro del lenguaje. Reconstitución imaginaria y reconocimiento simbólico. Por qué hay formación de analistas.

La última vez los dejé con una pregunta quizás un tanto extraña, pero que estaba en la línea de lo que les venía diciendo: ¿por qué no hablan los planetas?

No somos en absoluto semejantes a planetas, cosa que podemos comprobar en todo momento; pero esto no nos impide olvidarlo. Permanentemente tendemos a razonar sobre los hombres como si se tratara de lunas, calculando sus masas, su gravitación.

No es ésta una ilusión exclusiva de los eruditos: es especialmente tentadora para los políticos.

Pienso en una obra olvidada y que no era tan ilegible, pues probablemente no era su autor quien la firmó: se llamaba Mein Kampf: Pues bien, en esta obra del tal Hitler, que ha perdido mucho de su actualidad, se hablaba de las relaciones entre los hombres cual si fuesen relaciones entre lunas. Y estamos tentados siempre de hacer una psicología y un psicoanálisis de lunas, cuando para percibir la diferencia basta con remitirse inmediatamente a la experiencia.

Por ejemplo, rara vez estoy contento. En la última reunión no lo estuve en absoluto, porque intenté volar sin duda demasiado alto, y estos aleteos tal vez no fueron lo que les habría dicho si todo hubiese estado bien preparado. Sin embargo, algunas personas benevolentes, las que me acompañan a la salida, me dijeron que todo el mundo estaba contento. Posición, supongo, muy exagerada. No importa, así me dijeron. En ese momento, por lo demás, no quedé convencido. Pero, ¡vamos! Me hice esta reflexión: si los otros están contentos, eso es lo principal. En esto difiero yo de un planeta.

No es simplemente que me hago esta reflexión, además es verdad: lo esencial es que ustedes estén contentos. Diré aún más: al serme corroborado que estaban contentos, pues bien, Dios mío, me puse contento yo también. Pero, de todos modos, con una pequeña diferencia. No del todo contento contento. Hubo un espacio entre ambos. En el lapso de darme cuenta de que lo esencial es que el otro esté contento, yo habría seguido con mi no-contento.

Entonces, ¿en qué momento soy verdaderamente yo? ¿En el momento en que no estoy contento, 0 en el momento en que estoy contento porque los otros están contentos? Cuando se trata del hombre, tal relación entre la satisfacción del sujeto y la satisfacción del otro-entiéndanlo bien, en su forma más radical-siempre está en tela de juicio.

Quisiera que el hecho de tratarse, en esta ocasión, de mis semejantes, no les engañe. Tomé este ejemplo porque me había jurado tomar el primero que apareciera tras la pregunta con que los dejé la vez pasada. Pero espero hacerles ver hoy que sería errado creer que se trata aquí del mismo otro que ese otro del que a veces les hablo, ese otro que es el yo, o, para ser más precisos, su imagen. Aquí hay una diferencia radical entre mi no satisfacción y la satisfacción supuesta del otro. No hay imagen de identidad, reflexividad, sino relación de alteridad fundamental.

Hay que distinguir, por lo menos, dos otros: uno con una A mayúscula, y otro con una a minúscula que es el yo. En la función de la palabra de quien se trata es del Otro(22).

Lo que les digo merece ser demostrado. Como de costumbre, no puedo hacerlo sino a nivel de nuestra experiencia. Recomiendo calurosamente, a quienes deseen ejercitarse en pequeñas operaciones mentales destinadas a ablandarles las articulaciones, la lectura, a todas luces útil, del Parménides, donde la cuestión del uno y el otro fue enfrentada del modo más vigoroso y sostenido. Por este motivo, es sin duda una de las obras más incomprendidas, cuando después de todo basta para ello con las facultades medias —y no es decir poco— de un descifrador de palabras cruzadas. No olviden que muy formalmente les aconsejé en un texto hacer palabras cruzadas. Lo único esencial es atender hasta el final en el desarrollo de nueve hipótesis. Sólo se trata de eso, de prestar atención. No hay cosa en el mundo más difícil de obtener del lector medio, debido a las condiciones en las que se practica ese deporte de la lectura. Aquel de mis alumnos que pudiera consagrarse a un comentario psicoanalítico del Parménides, haría algo útil y permitiría orientarse en muchos problemas a la comunidad.

Volvamos a nuestros planetas. ¿Por qué no hablan? ¿Quién quiere articular algo?

Sin embargo, hay muchas cosas que decir. Lo curioso no es que ustedes no digan ninguna, sino que no muestren darse cuenta de que las hay a montones. Si sólo osaran pensarlo. Saber cuál es la última de las razones no es demasiado importante. Pero es seguro que si se intenta enumerarlas -cuando les pedí que lo hicieran yo no tenía ninguna idea preconcebida sobre la manera en que eso se podía exponer-, las razones que se nos presentan están estructuradas como aquellas cuyo juego ya encontramos varias veces en la obra de Freud, a saber, las que evoca en el sueño de la inyección de Irma a propósito del caldero agujereado. Los planetas no hablan: primero, porque no tienen nada que decir; segundo, porque no tienen tiempo; tercero, porque se los ha hecho callar.

Las tres cosas son ciertas, y podrían permitirnos desarrollar importantes relaciones respecto a lo que llaman un planeta, es decir, eso que he escogido como término de referencia para mostrar lo que nosotros no somos.

Le hice la pregunta a un eminente filósofo, uno de los que vinieron este año a darnos una conferencia. El se ha ocupado mucho de la historia de las ciencias, y formuló sobre el newtonismo las reflexiones más pertinentes y profundas que pueda haber. Cuando nos dirigimos a personas que parecen especialistas, siempre nos decepcionamos, pero verán que yo no me decepcioné en realidad. La pregunta no pareció presentarle demasiadas dificultades. Me contestó: Porque no tienen boca.

En primera instancia, me decepcioné un poco. Siempre que uno se decepciona, está equivocado. Nunca hay que decepcionarse de las respuestas que se reciben, porque si uno se decepciona, estupendo, prueba de que fue una verdadera respuesta, es decir, aquello que precisamente no esperábamos.

Este punto importa mucho para el problema del otro. Tenemos demasiada tendencia a dejarnos hipnotizar por el llamado sistema de lunas, y a modelar nuestra idea de la respuesta sobre lo que imaginamos cuando hablamos de estímulo-respuesta. Cuando obtenemos la respuesta que esperábamos, ¿es de verdad una respuesta? He aquí otro nuevo problema, pero por ahora no me abandonaré a este pequeño entretenimiento.

En resumidas cuentas, la respuesta del filósofo no me decepcionó. Nadie está forzado a entrar en el laberinto de la pregunta por ninguna de las tres razones que mencioné, aunque volveremos a hallarlas, porque son las verdaderas. También se puede entrar en él por una respuesta cualquiera, y la que se me dio es sumamente esclarecedora, siempre y cuando se la sepa oír. Y yo estaba en excelentes condiciones para oírla, porque soy psiquiatra.

No tengo boca: oímos esto al comienzo de nuestra carrera, en los primeros servicios de psiquiatría a los que llegamos como unos despistados. En medio de ese mundo milagroso nos encontramos con damas muy añejas, con viejas solteronas, cuya primera declaración ante nosotros es: No tengo boca. Ellas nos hacen saber que tampoco tienen estómago, y además que no morirán nunca. En síntesis, tienen una relación muy grande con el mundo de las lunas. La única diferencia es que para esas añejas damas, víctimas del llamado síndrome de Cotard, o delirio de negación, al fin y al cabo es verdad. Están identificadas con una imagen donde falta toda hiancia, toda aspiración, todo vacío del deseo, o sea, justamente lo que constituye la propiedad del orificio bucal. En la medida en que se opera la identificación del ser con su imagen pura y simple, tampoco hay sitio para el cambio, es decir, para la muerte. De eso se trata en su tema: están muertas y a la vez ya no pueden morir, son inmortales, como el deseo. En la medida en que aquí el sujeto se identifica simbólicamente con lo imaginario, realiza en cierto modo el deseo.

Que las estrellas tampoco tengan boca y sean inmortales es algo de otro orden: no se puede decir que sea verdad, es real. No es cuestión de que las estrellas tengan boca. Y, al menos para nosotros, el término inmortal se ha vuelto, con el tiempo, puramente metafórico. Es indiscutiblemente real que la estrella no tiene boca, pero a nadie se le ocurriría pensar en ello, si no hubiera, para observarlo, seres provistos de un aparato de proferir lo simbólico, a saber, los hombres.

Las estrellas son reales, íntegramente reales, en principio, en ellas no hay absolutamente nada del orden de una alteridad a ellas mismas, son pura y simplemente lo que son. El hecho de que las encontremos siempre en el mismo lugar es una de las razones por las que no hablan.

Han observado que de vez en cuando oscilo entre los planetas y las estrellas. Esto no es casual. Porque el siempre en el mismo lugar no nos lo mostraron primero los planetas, sino las estrellas. El movimiento perfectamente regular del día sideral es, con seguridad, lo que por vez primera permitió a los hombres experimentar la estabilidad del cambiante mundo que los rodea, y comenzar a establecer la dialéctica de lo simbólico y lo real, donde lo simbólico brota aparentemente de lo real, lo cual naturalmente no está más justificado que el pensar que las llamadas estrellas fijas giran realmente alrededor de la Tierra. De igual modo, no debería creerse que los símbolos han salido efectivamente de lo real. Pero no por ello es menos asombroso advertir hasta qué punto esas singulares formas fueron cautivantes, formas cuyo agrupamiento, al fin y al cabo, nada justifica. ¿Por qué vieron los humanos a la Osa Mayor como tal? ¿Por qué las Pléyades son tan evidentes? ¿Por qué se vio a Orión del modo en que se lo vio? Seria incapaz de decirlo. No creo que esos puntos luminosos alguna vez hayan sido agrupados de otro modo, se lo pregunto. Este hecho no dejó de jugar su papel en las auroras de la humanidad, que por otra parte distinguimos mal. Esos signos se perpetuaron en forma tenaz hasta la actualidad, lo que constituye un ejemplo singularísimo de la forma en que lo simbólico atrapa. Las célebres propiedades de la forma no parecen en absoluto convincentes para explicar el modo en que hemos agrupado las constelaciones.

Dicho esto, habríamos estado perdiendo el tiempo, pues no hay nada fundado en esa aparente estabilidad de las estrellas que encontramos siempre en el mismo lugar. Hicimos evidentemente un progreso esencial cuando nos percutamos de que había cosas que, por el contrario, realmente estaban en el mismo lugar, cosas que se divisaron primero bajo la forma de planetas errantes, y nos percutamos de que no era sólo en función de nuestra propia rotación, sino que realmente una parte de los astros que pueblan el cielo se desplazan y reaparecen siempre en el mismo lugar.

Esta realidad es una primera razón para que los planetas no hablen. Sin embargo, sería un error creer que sean tan mudos. Lo son tan poco que durante mucho tiempo se los

confundió con los símbolos naturales. Nosotros los hemos hecho hablar, y sería un gran error no preguntarnos cómo es esto posible. Durante muchísimo tiempo y hasta una época muy avanzada, les quedó el residuo de una suerte de existencia subjetiva. Copérnico, quien sin embargo realizó un paso decisivo en la determinación de la perfecta regularidad del movimiento de los astros, pensaba todavía que si un cuerpo terrestre estuviera en la Luna no dejaría de hacer los mayores esfuerzos por volver a casa, es decir, a la Tierra, y que, inversamente, un cuerpo lunar no pararía hasta emprender nuevo vuelo hacia su tierra materna. Esto les prueba cuán largo tiempo persistieron estas nociones, y que es difícil no hacer seres con realidades.

Finalmente llegó Newton. Ya hacía un tiempo que esto venía preparándose: no hay mejor ejemplo que la historia de las ciencias para mostrar hasta qué punto el discurso humano es universal. Newton acabó por dar la fórmula definitiva alrededor de la cual todo el mundo ardía desde hacía un siglo. Hacerlos callar; Newton lo consiguió definitivamente. El silencio eterno de los espacios infinitos, que causaba espanto a Pascal, es algo adquirido después de Newton: las estrellas no hablan, los planetas son mudos porque se los ha hecho callar, única verdadera razón, pues finalmente nunca se sabe lo que puede ocurrir con una realidad.

¿Por qué no hablan los planetas? Es realmente una pregunta. Nunca se sabe lo que puede ocurrir con una realidad, hasta el momento en que se la ha reducido definitivamente inscribiéndola en un lenguaje. Sólo se está definitivamente seguro de que los planetas no hablan a partir del momento en que se les ha cerrado el pico, o sea, a partir del momento en que la teoría newtoniana produjo la teoría del campo unificado, y bajo una forma que se completó después pero que ya era perfectamente satisfactoria para todas las mentes humanas. La teoría del campo unificado está resumida en la ley de gravitación, que consiste esencialmente en que hay una fórmula que mantiene todo esto unido, en un lenguaje ultrasimple constituido por tres letras.

Las mentes contemporáneas opusieron toda clase de objeciones: esta gravitación es impensable, nunca se vio algo así, una acción a distancia, a través del vacío, toda acción, por definición, es entre términos próximos. ¡Si supieran hasta qué punto el movimiento newtoniano es una cosa inconcebible cuando se lo examina con cuidado! Verían que operar con nociones contradictorias no es privilegio del psicoanálisis. El movimiento newtoniano utiliza el tiempo, pero el tiempo de la física no inquieta a nadie, porque en nada concierne realidades: se trata del justo lenguaje, y no es posible considerar el campo unificado de otro modo que como un lenguaje bien hecho, una sintaxis.

Por ese lado estamos tranquilos: todo lo que entra en el campo unificado no hablará nunca más, porque se trata de realidades completamente reducidas al lenguaje. Creo que perciben aquí la oposición existente entre palabra y lenguaje

No crean que nuestra postura respecto de todas las realidades haya arribado a este punto de reducción definitiva, perfectamente satisfactorio; empero: si los planetas, y otras cosas del mismo orden, hablaran, vaya discusión la que se oiría, y el espanto de Pascal tal vez se convertiría en terror.

De hecho, cada vez que tenemos que vérnosla con un residuo de acción, de acción verdadera, auténtica, con ese algo nuevo que surge de un sujeto-y para ello no hace falta que se trate de un sujeto animado-, nos hallamos ante algo frente a lo cual el único que no se espanta es nuestro inconsciente. Porque dado el punto en el que actualmente se desarrollan los progresos de la física, errado sería imaginarse que esto estaba previsto de antemano, y que al átomo, al electrón, ya se les ha cerrado el pico. De ninguna manera. Y es evidente que no estamos aquí para acompañar las ensoñaciones, a las que la gente no deja de abandonarse, de la libertad.

No se trata de eso. Está claro que donde se produce algo extraño es del lado del lenguaje. A esto se reduce el principio de Heisenberg. Cuando se consigue determinar uno de los puntos del sistema, no se pueden formular los otros. Cuando se habla del lugar de los electrones, cuando se les ordena quedarse ahí, siempre en el mismo lugar, ya no se sabe en absoluto dónde acabó lo que ordinariamente llamamos su velocidad. A la inversa, si se les dice: Pues bien, de acuerdo, ustedes se desplazan todo el tiempo de la misma manera, ya no se sabe en absoluto dónde están. No estoy diciendo que siempre hemos de quedarnos en esta posición eminentemente burlona, pero hasta nueva orden podemos decir que los elementos no responden allí donde se los interroga. Para ser más exactos: si se los interroga en alguna parte, es imposible captarlos en conjunto.

El problema de saber si hablan no queda resuelto por el sólo hecho de que no responden. No estamos tranquilos: un día algo puede sorprendernos. No caigamos en el misticismo, no acabaré diciendo que los átomos y los electrones hablan. ¿Pero, por qué no? Todo es como si. En todo caso, la cosa se demostraría a partir del momento en que comenzaran a mentirnos. Si los átomos nos mintieran, si se las dieran de listos con nosotros, quedaríamos justificadamente convencidos. Palpan aquí de qué se trata: de los otros como tales, y no simplemente en tanto reflejan nuestras categorías a priori y las formas más o menos transcendentales de nuestra intuición.

Son cosas en las que preferimos no pensar: si alguna vez empezaran a removérsenos dentro, miren a dónde llegaríamos. Ya no sabríamos dónde estamos, hay que decirlo, y en eso pensaba todo el tiempo Einstein, sin dejar de maravillarse. Recordaba sin cesar que el Todopoderoso es un poquito astuto pero de ninguna manera deshonesto. Por otra parte, esto es lo único que permite, porque ahí se trata del Todopoderoso no físico, hacer ciencia, o sea, finalmente, reducir al Todopoderoso al silencio.

Tratándose de esa ciencia humana por excelencia llamada psicoanálisis, ¿nuestra meta es llegar al campo unificado y hacer de los hombres lunas? ¿Acaso los hacemos hablar tanto sólo para hacerlos callar?

Por otra parte, la interpretación más correcta del fin de la historia que Hegel evoca, es que se trata del momento en que los hombres ya no tendrán más cosa que hacer que cerrarla. ¿Es esto retornar a una vida animal? ¿Son animales los hombres que acabaron no teniendo necesidad del lenguaje? Grave problema, que no me parece resuelto en ningún sentido. De todos modos, la cuestión de saber cuál es el final de nuestra práctica se halla en el centro de la técnica analítica. Al respecto se cometen errores escandalosos.

Leí por primera vez un artículo muy simpático sobre lo que llaman la cura-tipo. Necesidad de mantener intactas las facultades de observación del yo, lo veo escrito en negrita. Se

habla de un espejo, que es el analista: no está mal, pero el autor lo querría viviente. Me pregunto qué es un espejo viviente. Si el pobre habla de espejo viviente es porque siente que en esta historia hay algo que cojea. ¿Dónde está lo esencial del análisis? ¿Consiste el análisis en la realización imaginaria del sujeto? El yo y el sujeto son confundidos, y se hace del yo una realidad, algo que es, como se dice, integrativo o sea que mantiene al planeta unido.

Ese planeta no habla no sólo porque es real, sino porque no tiene tiempo, en sentido literal: el planeta carece de esta dimensión. ¿Por qué? Porque es redondo. La integración es eso: el cuerpo circular puede hacer todo lo que se le ocurra, siempre queda igual a sí mismo.

Se nos propone como meta del análisis redondear al yo, darle la forma esférica en que habrá integrado definitivamente todos sus estados disgregados, fragmentarios, sus miembros esparcidos, sus etapas pregenitales, sus pulsiones parciales, el pandemónium de sus ego fragmentados e innumerables. Carrera del ego triunfante: tantos ego, tantos objetos.

No todo el mundo pone lo mismo bajo el término relación de objeto, pero abordando las cosas por el lado de la relación de objeto y de las pulsiones parciales, en lugar de situar esto en su lugar, en el plano imaginario, el autor del que hablo, y que en cierta época pareció prometer más, acaba nada menos que en la perversión consistente en situar todo el progreso del análisis en la relación imaginaria del sujeto con su diverso más primitivo. Gracias a Dios la experiencia nunca fue llevada a su último término, no se hace lo que se dice que se hace, uno permanece muy por detrás de sus metas. Gracias a Dios, uno yerra sus curas, y por eso el sujeto se salva.

En la línea seguida por el autor al que me refería, puede demostrarse con el mayor rigor que su modo de concebir la cura de la neurosis obsesiva no tendría otro resultado que el de paranoizar al sujeto. Piensa que la aparición de la psicosis es el abismo perpetuamente bordeado en la cura de la neurosis obsesiva. Dicho de otro modo, para este autor el neurótico obsesivo es, en realidad, un loco.

Pongamos los puntos sobre las íes: ¿qué clase de loco es éste? Un loco que se mantiene a distancia de su locura, es decir, de la mayor perturbación imaginaria posible. Un loco paranoico. Decir que la locura es la mayor perturbación imaginaria como tal no es definir todas las formas de locura: hablo del delirio y de la paranoia. Según el autor al que estoy leyendo nada de lo que el obsesivo cuenta tiene la menor relación con lo que vive. Es el conformismo verbal, el lenguaje social lo que da sostén a su precario equilibrio, equilibrio bien sólido no obstante, pues, ¿hay algo más difícil de voltear que un obsesivo? Y si el obsesivo resiste y se agarra en efecto con tanta fuerza, sería, al decir de este autor, porque la psicosis, la desintegración imaginaria del yo, estaría ahí detrás. Desgraciadamente para su demostración, el autor no puede presentarnos un obsesivo al que hubiese vuelto verdaderamente loco. No tiene ninguna posibilidad de hacerlo: hay sólidas razones para esto.

Pero al querer preservar al sujeto de sus locuras presuntamente amenazadoras, conseguiría hacerlo caer no muy lejos de ahí.

La cuestión de la paranoia post-analítica está muy lejos de ser mítica. Para que la cura produzca una paranoia bien consistente no es necesario extremaría demasiado. Por mi parte lo he visto en este servicio en el que estamos. Aquí es donde mejor se lo puede ver, porque nos vemos llevados a empujarlos paulatinamente hacia los servicios libres, pero de estos suelen volver, y se integran en un servicio cerrado. Es algo que pasa. Para eso no hace falta tener un buen psicoanalista, basta con creer firmemente en el psicoanálisis. He visto paranoias que se pueden calificar de post-analíticas, y a las que se puede llamar espontáneas. En un medio adecuado, donde reina una intensa preocupación por los hechos psicológicos, un sujeto que de todos modos tenga alguna propensión a ello puede llegar a cercarse de problemas incuestionablemente ficticios pero a los que les da consistencia, y en un lenguaje ya listo: el del psicoanálisis, que recorre las calles. Un delirio crónico es algo que tarda muchísimo tiempo en ir haciéndose, el sujeto tiene que invertir en ello buena parte de su vida, en general un tercio de la misma Debo decir que la literatura analítica constituye en cierto modo un delirio ready-made, y no es raro ver sujetos vestidos con esa ropa, de confección. El estilo, por así decir, representado por estas personas, tan apegadas de boca cerrada al inefable misterio de la experiencia analítica, es una forma atenuada, pero su base es homogénea a lo que en este momento llamo paranoia.

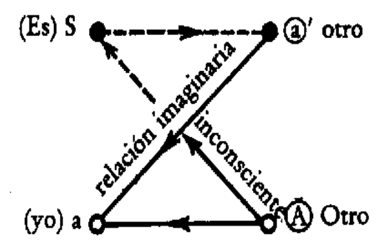
Hoy quisiera proponerles un pequeño esquema que ilustrará los problemas suscitados por el yo y el otro, el lenguaje y la palabra.

Este esquema no sería un esquema si presentara una solución. Ni siquiera es un modelo. Es sólo una manera de fijar las ideas, que una imperfección de nuestro espíritu discursivo reclama.

No he vuelto a detenerme, pues entiendo que se trata de algo que les es ya bastante familiar, en lo que distingue a lo imaginario de lo simbólico.

¿Qué sabemos respecto al yo? ¿Es real el yo, es una luna, o es una construcción imaginaria? Partimos de la idea, que les vengo machacando desde hace tanto tiempo, de que no hay forma de aprehender cosa alguna de la dialéctica analítica si no planteamos que el yo es una construcción imaginaria. Nada le quita al pobre yo el hecho de que sea imaginario: diría inclusive que esto es lo que tiene de bueno. Si no fuera imaginario no seríamos hombres, seríamos lunas. Lo cual no significa que basta con que tengamos ese yo imaginario para ser hombres. También podemos ser esa cosa intermedia llamada loco. Un loco es precisamente aquel que se adhiere a ese imaginario, pura y simplemente.

He aquí el esquema.



S es la letra S, pero también es el sujeto, el sujeto analítico, es decir, no el sujeto en su totalidad. Todo el tiempo nos dan la lata con que se lo aborda en su totalidad. ¿Por qué iba a ser total? Nada sabemos de esto. ¿Es que han encontrado ustedes seres totales? Tal vez sea un ideal. Yo nunca vi ninguno. Por mi parte, yo no soy total. Ustedes tampoco. Si fuéramos totales, cada uno sería total por su lado y no estaríamos aquí, juntos, tratando de organizarnos, como se dice. Es el sujeto, no en su totalidad sino en su abertura. Como de costumbre, no sabe lo que dice. Si supiera lo que dice no estaría ahí. Está ahí, abajo a la derecha.

Claro está que no es ahí donde él se ve, esto no sucede nunca, ni siquiera al final del análisis. Se ve en a, y por eso tiene un yo. Puede creer que él es este yo, todo el mundo se queda con eso y no hay manera de salir de ahí.

Lo que por otro lado nos enseña el análisis es que el yo es una forma fundamental para la constitución de los objetos. En particular, ve bajo la forma del otro especular a aquel que por razones que son estructurales llamamos su semejante. Esa forma del otro posee la mayor relación con su yo, es superponible a éste y la escribimos a'.

Tenemos, pues, el plano del espejo, el mundo simétrico de los ego y de los otros homogéneos. De él debe distinguirse otro plano, que llamaremos el muro del lenguaje.

Lo imaginario cobra su falsa realidad, que sin embargo, es una realidad verificada, a partir del orden definido por el muro del lenguaje. El yo tal como lo entendemos, el otro, el semejante, todos estos imaginarios son objetos. Cierto es que no son homogéneos con lunas: constantemente corremos el riesgo de olvidarlo. Pero son efectivamente objetos, porque son nombrados como tales en un sistema organizado, que es el del muro del lenguaje.

Cuando el sujeto habla con sus semejantes lo hace en el lenguaje común, que toma a los yo imaginarios por cosas no simplemente ex-sistentes, sino reales. No pudiendo saber lo que hay en el campo donde se sostiene el diálogo concreto, se las ve con cierto número de personajes, a', a". En la medida en que el sujeto los pone en relación con su propia imagen, aquellos a quienes les habla también son aquellos con quienes se identifica.

Dicho esto, es preciso no omitir nuestra suposición básica, la de los analistas: nosotros creemos que hay otros sujetos aparte de nosotros, que hay relaciones auténticamente intersubjetivas. No tendríamos motivo alguno para pensarlo si no fuera por el testimonio de aquello que cáracteriza a la intersubjetividad: que el sujeto puede mentirnos. Es la prueba decisiva. No digo que sea el único fundamento de la realidad del otro sujeto, sino que es su prueba. En otros términos, nos dirigimos de hecho a unos Al, A2, que son lo que no conocemos, verdaderos Otros, verdaderos sujetos.

Ellos están del otro lado del muro del lenguaje, allí donde en principio no los alcanzo jamás. Fundamentalmente, a ellos apunto cada vez que pronuncio una verdadera palabra, pero siempre alcanzo a a', a", por reflexión. Apunto siempre a los verdaderos sujetos, y tengo que contentarme con sombras. El sujeto está separado de los Otros, los verdaderos, por el muro del lenguaje.

Si la palabra se funda en la existencia del Otro, el verdadero, el lenguaje está hecho para remitirnos al otro objetivado, al otro con el que podemos hacer todo cuanto queremos, incluido pensar que es un objeto, es decir, que no sabe lo que dice. Cuando nos servimos del lenguaje, nuestra relación con el otro juega todo el tiempo en esa ambigüedad. Dicho en otros términos, el lenguaje sirve tanto para fundarnos en el Otro como para impedirnos radicalmente comprenderlo. Y de esto precisamente se trata en la experiencia analítica.

El sujeto no sabe lo que dice, y por las mejores razones, porque no sabe lo que es. Pero se ve. Se ve del otro lado, de manera imperfecta, ustedes lo saben, a causa de la índole fundamentalmente inacabada del Urbild especular, que no sólo es imaginario sino ilusorio. Sobre este hecho se basa la inflexión pervertida que desde hace algún tiempo viene tomando la técnica analítica. En esta óptica se aspiraría a que el sujeto conglomerase todas las formas más 0 menos fragmentadas, fragmentantes, de aquello en lo cual se desconoce. Se querría que reuniese todo lo que Vivió efectivamente en el estadio pregenital, sus miembros esparcidos, sus pulsiones parciales, la sucesión de los oblatos parciales; piensen en el San Jorge de Carpaccio zampándose al dragón, y en derredor las pequeñas cabezas decapitadas, los brazos, etc. Se querría permitirle a este yo cobrar fuerzas, realizarse, integrarse, el pequeñín. Si este fin es perseguido de manera directa, si se toma por guía lo imaginario y lo pregenital, necesariamente se llega a ese tipo de análisis donde la consumación de los objetos parciales se lleva a cabo por intermedio de la imagen del otro. Sin saber por qué, los autores que optan por esta vía llegan todos a la misma conclusión: el yo sólo puede reunirse y recomponerse por el sesgo del semejante que el sujeto tiene delante de sí; o detrás, el resultado no varía

El sujeto reconcentra su propio yo imaginario esencialmente bajo la forma del yo del analista. Por otra parte, este yo no resulta simplemente imaginario, porque la intervención hablada del analista se concibe de manera expresa como un encuentro de yo a yo, como una proyección por el analista de objetos precisos. En esta perspectiva, el análisis siempre es representado y planificado en el plano de la objetividad. Lo que hay que procurar, como se escribe, es que el sujeto pase de una realidad psíquica a una realidad verdadera, es decir, a una luna recompuesta en lo imaginario, y muy exactamente, como tampoco se nos disimula, sobre el modelo del yo del analista. Existe suficiente coherencia como para advertir que no es cuestión de adoctrinar ni de representar lo que debe hacer uno en el mundo. Donde se opera es, obviamente, en el plano de lo imaginario. Por eso, nada se apreciará más que lo que se sitúa más allá de lo considerado ilusión, y no muro, del

lenguaje: la vivencia inefable.

Entre los pocos ejemplos clínicos aportados hay uno breve, muy gracioso, el de la paciente aterrada ante la idea de que el analista sepa lo que guarda en su maleta. Ella lo sabe y al mismo tiempo no lo sabe. Todo lo que puede decir es dejado de lado por el analista frente a esta inquietud imaginaria. Y de pronto se comprende que ahí está lo único importante: ella teme que el analista le quite todo lo que tiene en el vientre, es decir, el contenido de la maleta, que simboliza su objeto parcial.

La noción de la asunción imaginaria de los objetos parciales por intermedio de la figura del analista culmina en una suerte de Comulgatorio, por emplear el título que dio Baltasar Gracián a un Tratado de la santa eucaristía, en una consumación imaginaria del analista. Singular comunión: en la carnicería, la cabeza con el perejil en la nariz, o incluso el pedazo recortado en el calzón, y como decía Apollinaire en Les mamellas de Tiresias, Mange Les pieds de tan analyste a la meme sauce(23), teoría fundamental delanálisis.

¿No hay una concepción diferente del análisis que permita concluir que éste es algo diferente de la reconstitución de una parcialización fundamental imaginaria del sujeto?

Esta parcialización existe, en efecto. Es una de las dimensiones que permiten al analista operar por identificación, dando al sujeto su propio yo. Les ahorro los detalles, pero es indudable que el analista puede, mediante cierta interpretación de las resistencias, mediante cierta reducción de la experiencia total del análisis a sus elementos exclusivamente imaginarios, llegar a proyectar sobre el paciente las diferentes carácterísticas de su yo de analista; y Dios sabe que ellas pueden diferir, y de una manera que reaparece al final de los análisis. Lo que Freud nos enseñó es exactamente lo opuesto.

Si se forman analistas es para que haya sujetos tales que en ellos el yo esté ausente. Este es el ideal del análisis, que, desde luego, es siempre virtual. Nunca hay un sujeto sin yo, un sujeto plenamente realizado, pero es esto lo que hay que intentar obtener siempre del sujeto en análisis.

El análisis debe apuntar al paso de una verdadera palabra, que reúna al sujeto con otro sujeto, del otro lado del muro del lenguaje. Es la relación última del sujeto con un Otro verdadero, con el Otro que da la respuesta que no se espera, que define el punto terminal delanálisis.

Durante todo el tiempo del análisis, con la sola condición de que el yo del analista tenga a bien no estar ahí, con la sola condición de que el analista no sea un espejo viviente sino un espejo vacío, lo que pasa, pasa entre el yo del sujeto -en apariencia siempre habla el yo del sujeto- y los otros. Todo el progreso del análisis radica en el desplazamiento progresivo de esa relación, que el sujeto puede captar en todo instante, más allá del muro del lenguaje, como transferencia, que es de él y donde no se reconoce. No se trata de reducir, como se escribe, esa relación, sino de que el sujeto la asuma en su lugar. El análisis consiste en hacerle tomar conciencia de sus relaciones, no con el yo del analista, sino con todos esos Otros que son sus verdaderos garantes, y que no ha reconocido. Se trata de que el sujeto descubra de una manera progresiva a qué Otro se dirige verdaderamente aún sin saberlo, y de que asuma progresivamente las relaciones de transferencia en el lugar en que está, y donde en un principio no sabía que estaba.

A la frase de Freud, Wo war, soll Ich Ich puede dársele dos sentidos. Tomen a este Es como la letra S. Allí está, siempre está allí. Es el sujeto. Se conoce o no se conoce. Esto ni siquiera es lo más importante: tiene o no tiene la palabra. Al final del análisis es él quien debe tener la palabra, y entrar en relación con los verdaderos Otros. Ahí donde el S estaba, ahí el Ich debe estar.

Es ahí donde el sujeto reintegra auténticamente sus miembros disgregados, y reconoce, reunifica su experiencia.

En el transcurso de un análisis puede haber algo que se forma como un objeto. Pero este objeto, lejos de ser aquello de que se trata, no es más que una forma fundamentalmente alienada. Es el yo imaginario quien le da su centro y su grupo, y es perfectamente identificable a una forma de alienación, pariente de la paranoia. Que el sujeto acabe por creer en el yo es, como tal, una locura. Gracias a Dios, el análisis lo consigue muy rara vez, pero tenemos mil pruebas de que se lo impulsa en esa dirección.

Nuestro programa para el año próximo será: ¿qué quiere decir paranoia?, ¿qué quiere decir esquizofrenia? Paranoia, a diferencia de esquizofrenia, está siempre en relación con la alienación imaginaria del yo.



Clase 20

El análisis objetivado

1º de Junio de 1955

Crítica de Fairbairn. ¿ Porqué se habla en el análisis ?. Economía imaginaria y registro simbólico. El numero irracional.

El esquema que les di la vez pasada supone que la palabra se propaga como la luz, en línea recta. Esto equivale a decir que es tan sólo metafórico, analógico.

Es la relación especular lo que interfiere con el muro del lenguaje, debido a ella lo que es del yo siempre se percibe, se apropia, por intermedio de otro, el cual conserva siempre para el sujeto las propiedades del Urbild, de la imagen fundamental del yo. De ella surgen los desconocimientos merced a los cuales se establecen tanto los malentendidos como la comunicación común, que descansa en dichos malentendidos.

Este esquema posee más de una propiedad, como mostré al enseñarles a transformarlo. Igualmente les indiqué que la actitud del analista podía diferir grandemente, y conducir en el análisis a consecuencias diversas, incluso opuestas.

Hemos llegado al pie del muro, o al cruce de caminos: ¿qué sucede en el análisis según que se plantee como matricial la relación de palabra o que, por el contrario, se objetive la situación analítica? Con una intensidad que varía según los autores, y los practicantes, toda objetivación hace del análisis un proceso de remodelación del yo, sobre el modelo del yo del analista.

Esta crítica adquiere todo su alcance si se conoce el carácter fundamentalmente especular, alienado, del yo. Toda especie de yo presentificado como tal, presentifica una función imaginaria, así fuese el yo del analista: un yo es siempre un yo, por perfecciónado que sea.

Por cierto, que el análisis haya tomado estos cauces no carece de fundamento. Freud, en efecto, reintegró el yo. ¿Pero lo hizo para recentrar el análisis en el objeto y las relaciones de objeto?

Hoy lo que está a la orden del día es la relación de objeto. Les dije que ella estaba en el centro de todas esas ambigüedades que vuelven ahora tan difícil reaprehender la significación de las últimas partes de la obra de Freud y resituar las nuevas investigaciones técnicas en la significación, a menudo olvidada, del análisis.

Lo que aquí les enseño son nociones fundamentales, alfabéticas; es una rosa de los vientos, una tabla de orientación, más que una cartografía completa de los problemas actuales del análisis. Esto supone que, manidos de la susodicha tabla de orientación, intenten ustedes pasearse sobre el mapa por sus propios medios, y sometan mi enseñanza a la prueba de una amplia lectura de la obra de Freud.

Oímos a tal o cual decir que la teoría que aquí les propongo no coincide con lo que se puede leer en determinado texto de Freud. De buena gana podría responder que en verdad, antes de llegar a un texto, es preciso comprender el conjunto. El ego aparece en varios puntos de la obra de Freud. Quien no haya estudiado el ego en Introducción al narcisismo no puede entender lo que dice Freud de él en Das Ich und das Es, que refiere el ego al sistema percepción-conciencia.

En el interior mismo de la elaboración tópica de Das Ich und das Es, no pueden dar ustedes su exacto alcance a una definición como la que hace equivaler el ego al sistema percepción conciencia, aislándolo. Tal ecuación no puede ser considerada como una definición. Aislada, es simplemente una convención o una tautología.

Para atenerse a un esquema que puede ofrecer mil interpretaciones_me refiero al famoso esquema del huevo, que desempeñó en el análisis todo un papel tan hipnótico y donde se ve al ego como una especie de lenteja, punto germinativo, parte diferenciada, organizada, de la masa del ello, por donde es aprehendida la relación con la realidad-, en verdad no hacía falta el inmenso rodeo por la obra de Freud. Por lo demás, lo importante de este esquema es la dependencia de la organización del ego con respecto a algo que desde el punto de vista de la organización le es completamente heterogéneo.

El peligro de todo esquema, y sobre todo de todo esquema que cosifique demasiado, es que la mente se precipite en él de inmediato y sólo distinga las imagenes más superficiales.

La vez pasada escogí una referencia muy cercana. Hoy he tomado a un inglés, o más bien escocés, llamado FairLairn, que intentó reformular, no sin rigor, toda la teoría analítica en términos de relación de objeto. Esta lectura es accesible para ustedes: su artículo, Psychounalytic studies of the personnality, se publicó en el International Journal of Psycho-analysis, volumen XXV.

Se trata de describir la estructura endopsíquica en términos de relación de objeto. Esto ofrece más interés que si fuera la teoría particular de un autor. Reconocerán ustedes las huellas familiares de la forma en que ahora comunicamos los casos, evocamos las incidencias y fuerzas de la realidad psíquica y resumimos un tratamiento. El esquema elaborado por Fairbairn, su imaginaria, no carece de conexión con lo que manejamos bajo el nombre de economía imaginaria. Verán también los grandes nesgas que, de mantenerse en el nivel de una conceptualización semejante, corre el análisis.

Habría que leer el artículo entero, seguir su trayectoria: hagan este trabajo en privado. Mi exposición orientará vuestra indagación y los incitará, así espero, a controlar lo que digo.

He aquí el esquema al que arriba el autor, calcado sobre los papeles de un sueño que comunica. Quienes acaban de escuchar aquí una conferencia, que por otra parte se reanudará esta noche, sobre psicodrama, verán de inmediato el parentesco que lo une a éste y que da fe de una degradación en la teoría del análisis. Del psicodrama no se puede hablar sin tomar partido: esta práctica no tiene medida común alguna con la práctica analítica.

Según este autor, en la teoría freudiana hay heterogeneidades, disimetrías singulares. Hay que rehacerlo todo, dice. Yo, dice el señor Fairbairn, ahí no entiendo nada: antes que hablar de una libido que no sabemos por qué punta tomar y que finalmente identificamos con las pulsiones, lo cual es una forma de objetivarla, ¿por qué no hablar, sencillamente, del objeto? El concepto de libido como energía, del que partió Freud, se prestó efectivamente a toda clase de confusiones, ya que se lo identificó con la capacidad de amar.

Según Freud, dice Fairbairn en su lenguaje y su lengua, la libido es pleasure-seeking, busca el placer. Nosotros hemos cambiado todo eso, y nos hemos percatado de que la libido es object-seeking Además Freud tenía cierta idea de esto: ¿no escribe acaso que el amor está a la búsqueda de su objeto? Es inaudito: el autor de estas líneas, como mucha gente, no se dio cuenta de que Freud habla del amor en un momento en el que todavía cree que se trata de criticar la teoría de la libido como -¿advierten ustedes la relación con lo que aporté la vez pasada?-algo que plantea al menos el problema de su adaptación a los objetos. En fin, esta noción de la libido objectseeking es prevalente en todo lo que va a seguir.

Uno de los resortes, una de las claves de la doctrina que estoy exponiendo es la distinción de lo real, lo imaginario y lo simbólico. Intento habituarlos a ella, de curtirlos en ella. Esta concepción les permite advertir la secreta confusión disimulada bajo esa noción de objeto. Esta noción de objeto está subtendida, en efecto, por la pura y simple confusión de los tres términos.

Puesto que hay objetos, los objetos siempre están ahí representados por la manera en que el sujeto los aporta: vean lo que toman ustedes al pie de la letra. Y cuando los aprehenden objetivamente, como se dice, o sea a pesar del sujeto, se los representan como objetos homogéneos a los que el sujeto les aporta. Sabe Dios cómo Irán ustedes a orientarse en medio de todo esto.

Fairbairn distingue el ego central del ego libidinal. El ego central es más o menos el ego tal como fue imaginado siempre a partir del momento en que la unidad orgánica individual se entificó sobre el plano psíquico en la noción de su unidad, es decir, cuando se consideró la síntesis psíquica del individuo como un dato ligado al funcionamiento de aparatos. Es aquí un objeto psíquico, cerrado como tal a toda dialéctica, el ego empírico de la concepción clásica, el objeto de la psicología. Una parte de este central ego emerge en la conciencia y al preconsciente: vean a qué débil valor funcional quedan ahora reducidas las primeras referencias a la conciencia y el preconsciente. Y, desde luego, la otra parte de ese ego es inconsciente, cosa que no se negó nunca, ni siquiera en la psicología más perimida.

Esa parte inconsciente de ningún modo nos introduce en una dimensión subjetiva que hubiera que referir a significaciónes reprimidas. Se trata de otro ego organizado, el ego libidinal, orientado hacia objetos. Este, a causa de la extrema dificultad de sus relaciones con los susodichos objetos, sufrió una disociación, una esquizia, que hace que su organización, que es cabalmente la de un ego, haya sido arrojada a un funcionamiento autónomo, que en lo sucesivo ya no concuerda con el funcionamiento del ego central.

Reconocen aquí una concepción que se forma fácilmente en la mente en ocasión de una primera aprehensión de la doctrina analítica. Es una doctrina vulgarizada. Y así es como parte de los analistas acaba concibiendo actualmente el proceso de represión.

Pero la situación está lejos de ser tan simple, porque hace algún tiempo se descubrió en el inconsciente la existencia de otra cosa, que no es libidinal, y que es la agresividad, la cual provocó un importante reordenamiento de la teoría analítica. Freud no había confundido la agresividad interna con el superyó. En Fairbairn nos encontramos con una noción sumamente curiosa, pues el autor no parece haber hallado en la lengua inglesa un término que le parezca significar adecuadamente la función perturbadora, y hasta demoníaca, del superyó, y fabricó uno: el internal sabotor.

Si hay represión de este saboteador es porque en el origen del desarrollo del individuo hubo dos objetos singularmente incomodantes. Estos dos objetos problemáticos tienen la curiosa propiedad de haber sido inicialmente un sólo y mismo objeto. No habré de sorprenderlos si les digo que, en todo y para todo, se trata de la madre. Todo se resume, pues, en la frustración o no frustración original.

No estoy forzando nada. Pido a cada uno de ustedes que se remita al artículo de marras, artículo ejemplar pues saca a la luz lo que está subyacente en muchas de nuestras posiciones medias, más matizadas.

La estructura esencial es la esquizia primitiva entre las dos caras, buena y mala, del objeto primero, es decir, de la madre en tanto que alimentadora. Todo el resto no será sino

elaboración, equívoco, homonimia. El complejo de Edipo sólo viene a superponerse a esta estructuración primitiva, dándole motivos, en el sentido ornamental del término. Más tarde, el padre y la madre se reparten, de una forma que puede ofrecer matices, los roles fundamentales inscritos en la división primigenia del objeto, por un lado exciting, excitante del deseo, y aquí la libido se confunde con el deseo objetivado en su condicionamiento, y por el otro rejecting.

No quiero llevarlos demasiado lejos, pero es evidente que exciting y rejecting no están en el mismo nivel. En efecto, rejecting implica una subjetivación del objeto. En el plano exclusivamente objetivo, un objeto es frustrante o no lo es. La noción de reyección introduce secretamente la relación intersubjetiva, el no reconocimiento. Ven ustedes la confusión a la que se está perpetuamente propenso a sucumbir, aún en elaboraciones como ésta.

Pero no estoy aquí para corregir a Fairbairn. Intento revelarles sus intenciones y los resultados de su trabajo. Fairbairn reduce la supresión a una tendencia a la repulsión, y diferencia el ego libidinal del infernal sabotor, por las mejores razones. los dos objetos primitivos, que en la realidad forman sólo uno, son difíciles de manejar.

No hay duda de que el objeto está lejos de ser unívoco, y que provoca en el sujeto la aflicción de la reyección tanto como la incitación libidinal, siempre renaciente, merced a la cual esa aflicción es reactivada. No puede discutirse que haya internalizacion del objeto malo. Como se ha observado, si algo debe ser internalizado con urgencia cualquiera que sea la incomodidad resultante, es más bien el objeto malo, para así poder dominarlo, y no el bueno, que habría interés en dejar afuera, donde puede ejercer su bienhechora influencia. En la estela de la internalización del objeto malo se producirá el proceso por el cual el ego libidinal, considerado excesivamente peligroso pues reactiva en forma demasiado aguda el drama que desembocó en la internalización primitiva, también será, secundariamente, rechazado por el ego central.

Este es objeto de una doble repulsión, suplementaria, manifestada esta vez bajo la forma de una agresión procedente de la instancia también reprimida: el internal sabotor, en estrecha relación con los objetos malos primitivos.

Tal es el esquema al que arribamos, y que, como ven, nos evoca más de un fenómeno que constatamos clínicamente en el comportamiento de los sujetos neuróticos.

El esquema es ilustrado con un sueño. El sujeto sueña que es objeto de una agresión por parte de un personaje que resulta ser una actriz, y cuya función tiene una especial relación con su historia. La continuación del sueño permite precisar, por un lado, las relaciones entre el personaje agresor y la madre del sujeto y, por el otro, el desdoblamiento del personaje agredido en la primera parte del sueño en otros dos personajes, masculino y femenino respectivamente, y que cambian a la manera en que los reflejos tornasolados vuelven ambigüo el aspecto de un objeto dado. Por una especie de pulsación, se ve pasar al personaje agredido de una forma femenina a una forma masculina donde al autor no le es difícil reconocer su exciting object, muy profundamente reprimido detrás de los otros dos, elemento inerte que se encuentra así en el fondo del psiquismo inconsciente y que las asociaciones del sujeto permiten identificar con su marido, con quien sus relaciones son ciertamentecomplicadas.

¿Qué deducir de este esquema en cuanto a la acción del analista? El individuo vive en un mundo perfectamente definido y estable, con objetos que le están destinados. Se trata, pues, de hacerle recuperar la vía de una relación normal con estos objetos, que están ahí, aguardándolo.

La dificultad estriba en la existencia oculta de esos objetos que a partir de ese momento caen bajo la denominación de objetos internos que obstruyen y paralizan al sujeto. Al principio eran de naturaleza coaptativa, tenían, por así decir, una realidad de pleno derecho. Si pasaron a esta función ello se debe a la impotencia momentánea del sujeto, a que el sujeto no supo hacer frente al encuentro primitivo de un objeto que no se mostró a la altura de su tarea. No estoy forzando nada, lo dice el texto.

La madre, nos dice, no ha cumplido su función natural. Se supone en efecto que, en su función natural, la madre no es en ningún caso un objeto que rechaza; en el estado de naturaleza la madre sólo puede ser buena, y la posibilidad de que sobrevenga un accidente semejante está dada por las condiciones particulares en las que vivimos. Antes que padecer las incitaciones ambivalentes, el sujeto se separa de una parte de sí mismo, abandona el manto de José. El drama surge de esta ambigüedad: el objeto es bueno y malo a la vez.

Este esquema sólo tiene defectos. En particular, es posible demostrar que toda noción válida del ego debe, en efecto, ponerlo en correlación con los objetos. Pero decir que los objetos son internalizados es caer en el juego de manos. Todo el problema está en saber qué es un objeto internalizado. Intentamos resolverlo hablando aquí de imaginario, con todas sus implicaciones. En particular, la función que desempeña lo imaginario en el orden biológico está precisamente muy lejos de ser idéntica a la función de lo real.

En Fairbairn no hay crítica alguna de este orden. El objeto es un objeto. Se lo toma en su masa. La posición escogida para objetivarlo, a saber, el inicio de la vida del sujeto, predispone a la confusión entre lo imaginario y lo real: en efecto, el valor imaginario de la madre no es menor que el de su personaje real. Pero, por prevalentes que sean estos dos registros, no es legítimo confundirlos como se hace aquí.

El ego libidinal debe ser reintegrado, es decir que debe hallar los objetos que le están destinados, y que participan de una doble naturaleza, real e imaginaria. Por un lado, son imaginarios en tanto que objetos de deseo: si hay algo que el análisis puso siempre en primer plano es la fecundidad de la libido en cuanto a la creación de los objetos que responden a las etapas de su desarrollo. Por otro lado, estos objetos son objetos reales: se sobreentiende que no podemos dárselos al individuo, eso no está a nuestro alcance. Se trata de permitirle manifestar, en relación con el objeto exciting, esto es, incitador de la reacción imaginaria, la libido cuya represión constituye el nudo de su neurosis.

Si nos atenemos a un esquema semejante sólo hay, en efecto, un camino. Para saber cuál es el camino que debe tomar el analista, es preciso saber dónde está en este esquema.

Ahora bien, reparen en lo siguiente: cuando el autor deduce del sueño la diferenciación de

esa multiplicidad de ego, como dice, a su central ego no lo ve en ninguna parte, lo supone: es el ego en el cual transcurre toda la escena, y que observa. Si ahora pasamos del esquema del individuo al de la situación analítica, al analista sólo podemos situarlo en un único lugar: precisamente, en el lugar del ego que observa. Esta segunda interpretación posee el mérito de justificar la primera. Porque hasta el presente, en esta teoría, el ego en tanto que observa, es cabalmente el analista, y es su función lo que él proyecta en el central ego, lo que él supone en su sujeto.

El analista que observa es igualmente aquel que tiene que intervenir en la revelación de la función del objeto reprimido, correlativo del ego libidinal. El sujeto manifiesta las imagenes de su deseo, y el analista está ahí para permitirle reencontrar imagenes convenientes, con las que pueda ponerse en concordancia. Sin embargo, como la diferencia entre la realidad psíquica y la realidad verdadera, según se nos dice, es precisamente que la realidad psíquica está sometida a la identificación que es la relación con las imagenes, no hay ninguna otra pauta de la normalidad de las imagenes que la proporcionada por el mundo imaginario del analista.

Asimismo, toda teorización del análisis organizada en torno a la relación de objeto consiste, al fin y al cabo, en preconizar la recomposición del mundo imaginario del sujeto según la norma del yo del analista. La introyección original del rejecting object, que ha envenenado la función exciting de dicho objeto, es corregida por la introyección de un yo correcto, el del analista.

¿Por qué se habla en el análisis? En esta concepción es, en cierto modo, para entretener a la concurrencia. El analista tiene que estar al acecho, en el límite del campo de la palabra, de aquello que cautiva al sujeto, lo detiene, lo ofusca, lo inhibe, le da miedo. Hay que objetivar al sujeto para rectificarlo sobre un plano imaginario que no puede ser otro que el de la relación dual, es decir, sobre el modelo del analista, a falta de otro sistema de referencia.

Nunca se contentó Freud con un esquema semejante. Si hubiese querido conceptualizar el análisis por este rumbo, no habría habido necesidad alguna de un Más allá del principio del placer.

La economía imaginaria no nos es dada en el límite de nuestra experiencia, no es una vivencia inefable, no se trata de buscar una mejor economía de los espejismos. La economía imaginaria sólo tiene sentido, sólo podemos influir en ella, en la medida en que se inscribe en un orden simbólico que impone una relación ternaria. Aunque el esquema de Fairbairn esté calcado sobre el sueño que lo ilustra, el hecho dominante es que este sueño es relatado por el sujeto. Y la experiencia nos prueba que este sueno no es soñado en cualquier momento, de cualquier modo, ni que no está dirigido a nadie. El sueño posee todo el valor de una declaración directa del sujeto. En el propio hecho de que nos lo comunica, de que él mismo se juzga teniendo determinada actitud, en ciertos casos inhibida, difícil, o en otros por el contrario facilitada, femenina o masculina, etc., ahí está la palanca del análisis. Que pueda decirlo en la palabra no es indiferente. Porque, desde el inicio del juego, su experiencia está organizada en el orden simbólico. El orden legal al que es introducido casi desde el origen da su significación a sus relaciones imaginarias, en función de lo que denomino discurso inconsciente del sujeto. Con todo esto el sujeto quiere decir algo, y en un lenguaje que virtualmente se ofrece a convertirse en palabra, es decir, a ser comunicado. La elucidación hablada es el resorte del progreso. Las imagenes cobrarán su sentido en un discurso más vasto, donde se integra toda la historia del sujeto. El sujeto como tal está historizado de cabo a rabo. Aquí se juega el análisis: en la frontera entre lo simbólico y lo imaginario.

El sujeto no tiene una relación dual con un objeto que está frente a él; sus relaciones con este objeto adquieren sentido y, al mismo tiempo, valor, en relación con otro sujeto. Inversamente, si tiene relaciones con este objeto es porque otro sujeto también tiene relaciones con este objeto, y porque ambos pueden nombrarlo, en un orden diferente de lo real. Desde el momento en que puede ser nombrado, su presencia puede ser evocada como una dimensión original, distinta de la realidad. El nombramiento es evocación de la presencia, y mantenimiento de la presencia en la ausencia.

Para resumir, el esquema que pone la relación de objeto en el centro de la teorización del análisis elude el resorte de la experiencia analítica, a saber: que el sujeto se relata.

El hecho de que se relata es el resorte dinámico del análisis Las desgarraduras que aparecen, merced a las cuales pueden ir ustedes más allá de lo que se les cuenta, no están al margen del discurso: se producen en el texto del discurso. Pueden hacer intervenir las imagenes en su valor simbólico en la medida en que algo aparece como irracional en el discurso.

Es la primera vez que les concedo que hay algo irracional. Tranquilícense, a este término le doy su sentido aritmético Hay números llamados irracionales, y el primero que se les ocurre, cualquiera que sea vuestra escasa familiaridad con la cosa, es I, lo que nos lleva nuevamente al Menón, al pórtico por el que este año hemos entrado.

No hay común medida entre la diagonal del cuadrado y su lado. Admitir esto llevó muchísimo tiempo. Así elijan la más pequeña, no la encontrarán. A eso se le llama irracional.

La geometría de Euclides se basa precisamente en esto: que es posible servirse en forma equivalente de dos realidades simbolizadas que no tienen común medida. Y precisamente porque no tienen común medida es posible servirse de ellas en forma equivalente. Es lo que hace Sócrates en su diálogo con el esclavo: Tienes un cuadrado y quieres construir uno dos veces más grande, ¿qué debes hacer? El esclavo responde que le dará una longitud dos veces mayor. Se trata de que comprenda que si le da una longitud dos veces mayor, tendrá un cuadrado cuatro veces más grande. Y no hay forma alguna de hacer un cuadrado dos veces más grande.

Pero lo que manipulamos no son cuadrados ni cuadros. Son líneas que uno traza, es decir, que uno introduce en la realidad.

Esto es lo que Sócrates no le dice al esclavo. Se cree que el esclavo lo sabe todo y sólo tiene que reconocerlo. Pero a condición de que se le haya hecho el trabajo. El trabajo es haber trazado esa línea, y servirse de ella de una manera equivalente a la que, supuestamente real, se supone dada desde un principio. Cuando simplemente se trataba

de más grande y más pequeño, de cuadros reales, se introducen los números enteros. En otros términos, las imagenes dan aspecto de evidencia a lo que es esencialmente manipulación simbólica. Si se llega a la solución de! problema, es decir, al cuadrado dos veces más grande que el primero, es porque se comenzó por destruir el primer cuadrado como tal, tomándole un triángulo y recomponiéndolo con un segundo cuadrado. Esto supone todo un mundo de asunciones simbólicas que están escondidas tras la falsa evidencia a la que se hace adherir al esclavo.

Nada es menos evidente que un espacio que contendría en sí mismo sus propias intuiciones. Fue preciso que un mundo de agrimensores, de ejercicios prácticos, precedieran a las personas que discurren tan doctamente en el ágora de Atenas, para que el esclavo ya no sea lo que podía ser, viviente a orillas del gran río, en estado salvaje y natural, en un espacio de ondas y rizos de arena, sobre una playa perpetuamente movediza, pseudopódica. Fue preciso que durante muchísimo tiempo se aprendiera a replegar unas cosas sobre otras, a hacer coincidir impresiones, para empezar a concebir un espacio estructurado de manera homogénea en las tres dimensiones. Son ustedes quienes aportan esas tres dimensiones, con vuestro mundo simbólico.

Lo inconmensurable del número irracional introduce, vivificadas, todas esas primeras estructuraciones imaginarias inertes, reducidas a operaciones como las que todavía vemos circular en los primeros libros de Euclides. Recuerden con cuánta precaución se levanta el triángulo isósceles, se verifica que no se ha movido, se lo aplica sobre sí mismo. Por ahí entran ustedes en la geometría, y ésta es la huella de su cordón umbilical. En efecto, nada es más esencial para la edificación euclidiana que el hecho de volver sobre sí mismo algo que a fin de cuentas no es más que una huella, y ni siquiera una huella: una insignificancia. Y por eso se tiene tanto temor, en el momento en que se la capta, de hacerle efectuar operaciones en un espacio que no está preparada para afrontar. En verdad, ahí se ve hasta qué punto es el orden simbólico el que introduce toda la realidad de aquello que está en juego.

De igual modo, las imagenes de nuestro sujeto están embastadas en el texto de su historia, capturadas en el orden simbólico, donde el sujeto humano es introducido en un momento tan coalescente como pueden ustedes imaginarlo de la relación original, que estamos forzados a admitir como una especie de residuo de lo real. Desde el momento en que en el ser humano existe ese ritmo de oposición escandido por el primer vagido y su cesación, algo se revela que es operatorio en el orden simbólico.

Todos quienes han observado a los niños han visto que el mismo golpe, el mismo choque, la misma bofetada, no son recibidos de la misma manera si son punitivos o accidentales. Tan precozmente como es posible, con anterioridad incluso a la fijación de la imagen propia del sujeto, a la primera imagen estructurante del yo, se constituye la relación simbólica, que introduce la dimensión del sujeto en el mundo, capaz de crear una realidad diferente a lo que se presenta como realidad bruta, como encuentro de dos masas, como choque de dos bolas. La experiencia imaginaria se inscribe en el registro del orden simbólico tan precozmente como puedan concebirlo. Todo lo que se produce en el orden de la relación de objeto está estructurado en función de la historia particular del sujeto, y por eso el análisis es posible, y la transferencia.

Me queda por decirles cuál debe ser la función del yo en el análisis correctamente centrado en el intercambio de la palabra. Lo haré la próxima vez.

Si la sesión de hoy les ha parecido demasiado árida, tomaré una referencia literaria cuyas connotaciones se imponen. El yo no es más que uno entre los otros en el mundo de los objetos, en tanto que simbolizado; pero por otra parte tiene su evidencia propia, y con toda razón. Hay una relación muy estrecha entre nosotros mismos y lo que llamamos nuestro yo. En sus inserciones reales, no lo vemos en absoluto bajo la forma de una imagen

Si hay algo que nos muestra de la manera más problemática el carácter de espejismo del yo, es sin duda la realidad del sosia y, más aún, la posibilidad de la ilusión del sosia. En síntesis, la identidad imaginaria de dos objetos reales pone a prueba la función del yo, y esto me hará abrir el próximo seminario con algunas reflexiones literarias sobre el personaje de Sosia.

Sosia no nació al mismo tiempo que la leyenda de Anfitrión, sino después. Fue Plauto quien lo introdujo como una especie de doble cómico del Sosia por excelencia, del más magnífico de los cornudos, Anfitrión. La leyenda se enriqueció con el correr del tiempo y dio su último retoño con Moliere, no el último además, pues hubo uno, alemán, en el siglo dieciocho y de tipo místico, evocado como una suerte de Virgen María; después, el maravilloso Giraudoux, donde las resonancias patéticas van mucho más allá del simple virtuosismo literario. Relean todo esto para la próxima vez.

Ya que hemos estudiado hoy un pequeño esquema mecánico del más Feliz efecto, es natural que para ilustrar la teorización del análisis en el registro simbólico me remita a un modelo dramático. En el Anfitrión de Moliere trataré de mostrarles lo que llamaré, remedando el título de un libro reciente, las aventuras —e incluso las desventuras— del psicoanálisis.



Clase 21

Sosia

8 de Junio de 1955

El marido, la mujer y el dios. La mujer, objeto de intercambio. Yo, que te pongo de patitas en la calle. Desdoblamientos del obsesivo.

¿Quién ha leído Anfitrión?

Hoy se tratará del yo. Este año abordamos la cuestión del yo por un flanco diferente al del año pasado. El año pasado la habíamos evocado a propósito del fenómeno de la transferencia. Este año intentaremos comprenderla en relación con el orden simbólico.

El hombre vive en medio de un mundo de lenguaje, en el cual acontece ese fenómeno llamado la palabra. Nosotros consideramos que el análisis tiene lugar en ese mismo medio. Si no situamos bien ese medio en relación con los otros, que existen también, el medio real, el medio de los espejismos imaginarios, el análisis declina ya sea hacia intervenciones orientadas a lo real -trampa en la que se cae rara vez-, ya sea, por el contrario, poniendo sobre lo imaginario un acento en nuestra opinión indebido. Esto nos lleva insensiblemente hoy a la obra teatral de Moliere, Anfitrión.

Fue a Anfitrión a quien me referí ante nuestro visitante Moreno cuando le dije que seguramente nuestra mujer de vez en cuando debe engañarnos con Dios. Es una de esas fórmulas lapidarias de que es posible valerse en el transcurso de una justa, y merece así sea un mínimo comentario.

Sin duda entreven ustedes que si la función del padre es tan decisiva en toda la teoría analítica, ello se debe a que está en varios planos. Ya pudimos ver, a partir del Hombre de los lobos, lo que distingue al padre simbólico, lo que llamo nombre del padre, del padre imaginario, rival del padre real, en la medida en que el pobre hombre está provisto de todo tipo de consistencias, como todo el mundo. Pues bien, esta distinción merece ser retomada en el plano de la pareja.

A decir verdad, mentes buenas, firmes-las hay así, puntuando la historia-se han inquietado ya por las relaciones entre el matrimonio y el amor. Estas cosas son tratadas en general de un modo jocoso, mordaz, cínico. Al respecto existe toda una vieja tradición francesa, y puede que además sea ésta la mejor forma de tocarlas, en lo que concierne al uso práctico en la existencia. Pero hubo un pensador de los más serios, Proudhon, quien se detuvo un día sobre el matrimonio y el amor sin tomarlos a la ligera.

Les aconsejo mucho la lectura de Proudhon, mente firme donde reaparece el convencido acento que carácteriza a los padres de la Iglesia. Tomando un poquito de distancia, se puso a meditar sobre la condición humana, e intentó abordar esa cosa cuánto más tenaz y a la vez más frágil de lo que se piensa: la fidelidad. Llegó a esta pregunta: ¿qué puede justificar la fidelidad, fuera de la palabra empeñada? Pero la palabra empeñada a menudo se empeña a la ligera. Si no se la empeñase así, es probable que se la empeñaría mucho más raramente, lo cual detendría de un modo sensible la marcha de las cosas, buena y digna, de la sociedad humana.

Como hemos observado, esto no impide que se la empeñe y que produzca todos sus efectos. Cuando se la rompe, no sólo todo el mundo se alarma, se indigna, sino que además esto trae consecuencias, nos guste o no. Esta es precisamente una de las cosas que nos enseña el análisis, y la exploración de ese inconsciente donde la palabra sigue propagando sus ondas y sus destinos. ¿Cómo justificar esa palabra tan imprudentemente comprometida y, hablando con propiedad -de esto jamás dudó espíritu serio alguno-, insostenible?

Intentemos superar la ilusión romántica de que lo que sostiene el compromiso humano es el amor perfecto, el valor ideal que cobra cada uno de los miembros de la pareja para el otro. Proudhon, cuyo pensamiento todo es contrario a las ilusiones románticas, intenta, en

un estilo que a primera vista puede pasar por místico, dar su estatuto a la fidelidad en el matrimonio. Y encuentra la solución en algo que sólo puede ser reconocido como un pacto simbólico.

Coloquémonos en la perspectiva de la mujer. El amor que la mujer da a su esposo no se dirige al individuo, incluso idealizado -éste es el peligro de lo que llaman vida en común: la idealización no es sostenible-, sino a un ser más allá. El amor, hablando con propiedad, sagrado, aquel que constituye el vínculo del matrimonio, va de la mular a lo que Proudhon llama todos los hombres. De igual modo, a través de la mujer, la fidelidad del esposo apunta a todas las mujeres.

Esto puede parecer paradójico. Pero todos los no es en Proudhon alle, no es una cantidad, sino una función universal. Es el hombre universal, la mujer universal, el símbolo, la encarnación del miembro de la pareja humana.

El pacto de la palabra va, pues, mucho más allá de la relación individual y sus vicisitudes imaginarias: para comprobarlo no es necesario buscar muy lejos en la experiencia. Pero entre ese pacto simbólico y las relaciones imaginarias que proliferan espontáneamente en el interior de toda relación libidinal, existe un conflicto, tanto más cuanto que interviene algo del orden de la Verliebtheit. Este conflicto subtiende, puede decirse, la gran mayoría de aquellos otros en medio de los cuales se desarrolla la vicisitud del destino burgués, ya que éste se cumple en la perspectiva humanista de una realización del yo y, por consiguiente, en la alienación propia del yo. Basta con la observación para percatarse de que ese conflicto existe, pero para comprender su razón es menester ir más allá. Tomaremos nuestra referencia en los datos antropológicos puestos de relieve por Lévi-Strauss.

Saben ustedes que las estructuras elementales son naturalmente las más complicadas, y que aquellas, por así decir, complejas, en medio de las cuales vivimos, se presentan en apariencia como las más simples. Nos creemos libres en nuestra elección conyugal, cualquiera puede casarse con cualquiera: ilusión profunda, aunque esté inscrita en las leyes. En la práctica, la elección está regido por elementos preferenciales que no por encubiertos son menos esenciales. El interés de las estructuras llamadas elementales radica en que nos muestran la estructura de esos elementos preferenciales en todas sus complicaciones.

Pues bien, Lévi-Strauss demuestra que en la estructura de la alianza, la mujer que define el orden cultural por oposición al orden natural, es el objeto de intercambio, a igual título que la palabra, que es, en efecto, el objeto del intercambio original. Cualesquiera que sean los bienes, cualidades y status que se transmiten por la vía matrilineal, cualquiera que sean las autoridades que puede revestir un orden llamado matriarcal, el orden simbólico, en su funcionamiento inicial, es androcéntrico. Es un hecho.

Es un hecho que, desde luego, no dejó de recibir toda clase de correctivos en el curso de la historia, pero no por eso es menos fundamental, y en particular nos permite comprender la posición disimétrica de la mujer en los vínculos amorosos y, muy especialmente, en su forma socializada más eminente, a saber, el vínculo conyugal.

Si estas cosas fueran vistas en su nivel, y con algún rigor, al mismo tiempo muchos fantasmas se disiparían.

La noción moderna del matrimonio como pacto de consentimiento mutuo constituye ciertamente una novedad, introducida en la perspectiva de una religión de salvación que confiere predominio al alma individual. Ella recubre y enmascara la estructura inicial, el carácter primitivamente sagrado del matrimonio. Esta Institución existe actualmente bajo una forma concentrada, y algunos de sus rasgos son tan sólidos y tenaces que las revoluciones sociales están lejos de suprimir su prevalencia y significación. Pero, simultáneamente, algunos de los rasgos de la Institución, en la historia quedaron borrados.

En el curso de la historia siempre hubo, en este orden, dos contratos de índole muy diferente. Entre los romanos, por ejemplo, el matrimonio de las personas que poseen un nombre, realmente uno, el de los patricios, los nobles-los innobiles son exactamente aquellos que no tienen nombre-, tiene un carácter altamente simbólico, que le es asegurado mediante ceremonias de naturaleza especial; no quiero entrar en una descripción pormenorizada de la confarreatio. Para la plebe existe también un tipo de matrimonio basado tan sólo en el contrato mutuo, y que constituye lo que técnicamente la sociedad romana llama concubinato. Sin embargo, precisamente la institución del concubinato, a partir de una cierta fluctuación de la sociedad, se generaliza, y en los últimos tiempos de la historia romana incluso se ve al concubinato establecerse en las altas esferas, a fin de mantener independientes los estatutos sociales de los miembros de la pareja y muy especialmente los de sus bienes. Dicho de otro modo, la significación del matrimonio se va desgastando a partir del momento en que la mujer se emancipa y tiene, como tal, derecho a poseer, pasando a ser un individuo en la sociedad.

Fundamentalmente, la mujer es introducida en el- pacto simbólico del matrimonio como objeto de intercambio entre -no diré que los hombres, aunque sus soportes sean efectivamente los hombres -entre los linajes, linajes fundamentalmente androcéntricos. Comprender las diversas estructuras elementales es comprender cómo circulan, a través de estos linajes, esos objetos de intercambio que son las mujeres. En la experiencia, esto sólo puede cumplirse en una perspectiva androcéntrica y patriarcal, incluso cuando la estructura es tomada secundariamente en ascendencias matrilineales.

Este hecho de que la mujer esté comprometida así en un orden de intercambio en tanto objeto, da a su posición un carácter fundamentalmente conflictivo, sin salida diría: literalmente, el orden simbólico la somete, la trasciende.

El todos los hombres prondhoniano es aquí el hombre universal, que al mismo tiempo es el hombre más concreto y el hombre más trascendente: callejón sin salida al que es arrastrada la mujer por su función particular en el orden simbólico. Para ella hay algo insuperable, digamos inaceptable en el hecho de ser colocada en posición de objeto en un orden simbólico, al que por otra parte está sometida enteramente al igual que el hombre. Precisamente por que está en una relación de segundo grado con respecto al orden simbólico, el dios se encarna en el hombre o el hombre en el dios, salvo conflicto y, por supuesto, siempre hay conflicto.

Para decirlo de otro modo, en la forma primitiva del matrimonio, si no es a un dios, a algo

trascendente que la mujer es entregada, y se entrega, la relación fundamental sufre todas las formas de degradación imaginaria, y así sucede, porque no tenemos talla, y desde hace mucho tiempo, para encarnar a dioses. En los períodos todavía duros, estaba el amo. Fue el gran período de la reivindicación de las mujeres: La mujer no es un objeto de posesión.-¿ Cómo es posible que el adulterio se castigue en forma tan disimétrica ?, ¿Es que somos esclavas?

Tras algunos progresos llegamos al estadio del rival, relación del modo imaginario. No hay que creer que nuestra sociedad, a través de la emancipación de las mujeres, lo tenga como privilegio. La rivalidad más directa entre hombres y mujeres es eterna, y se estableció en su estilo con las relaciones conyugales. En verdad, sólo unos pocos psicoanalistas alemánes imaginaron que la lucha sexual es una carácterística de nuestra época. Cuando hayan leído a Tito-Livio sabrán del ruido que hizo en Roma un formidable proceso por envenenamiento, del que salió a luz que en todas las familias patricias era corriente que las mujeres envenenaran a sus maridos, que caían a montones. La rebelión femenina no es cosa que date de ayer.

Del amo al esclavo y al rival no hay más que un paso dialéctico: las relaciones de amo a esclavo son esencialmente reversibles, y muy pronto ve el amo establecerse su dependencia respecto del esclavo. En nuestros días hemos alcanzado un matiz novedoso gracias a la introducción de las nociones psicoanalíticas: el marido ha pasado a ser el hijo, y desde hace algún tiempo se les enseña a las mujeres a tratarlo bien. Por este camino se riza el rizo, volvemos al estado de naturaleza. Tal es la concepción que algunos se forman sobre la intervención propia del psicoanálisis en lo que se llama relaciones humanas, y que, difundida por los medios masivos de comunicación, enseña a unos y otras cómo comportarse para que haya paz en casa: que la mujer representa el rol de madre, y el hombre el de hijo.

Dicho esto, el sentido profundo del mito de Anfitrión, tan polivalente, tan enigmático que puede dar lugar a mil interpretaciones, es éste: para que la situación sea sostenible es preciso que la posición sea triangular. Para que la pareja se mantenga en el plano humano, es preciso que haya ahí un dios. El amor, ese famoso amor genital al que hacemos objeto de burlas y fiestas, se dirige al hombre universal, al hombre encubierto, del cual todo ideal es tan sólo sustituto idolátrico.

Relean lo que sobre esto escribe Balint: verán que cuando los autores son algo rigurosos, experimentados, llegan a la conclusión de que ese famoso amor no es nada. El amor genital revela ser absolutamente inasimilable a una unidad que sería el fruto de una maduración de los instintos. En efecto, en la medida en que se concibe este amor genital como dual, en que toda noción del tercero, de la palabra, del dios, está ausente, se lo fabrica en dos pedazos. Primero, el acto genital, que como todos saben no dura mucho tiempo-es bueno, pero no dura-y no establece absolutamente nada. Segundo, la ternura, cuyos orígenes, se reconoce, son pregenitales. Tal es la conclusión a la que arriban las mentes más honestas, cuando para establecer la norma de las relaciones humanas se atienen a la relación dual.

Les he recordado algunas verdades primeras. Ahora veremos lo que pasa, en Plauto y en Moliere.

Es un hecho que Plauto fue quien introdujo a Sosia: los mitos griegos no son yoicos. Pero los yo existen, y hay un sitio donde los yo tienen naturalmente la palabra: la comedia. Es un poeta cómico-lo cual no significa un poeta gracioso, pienso que algunos de ustedes han reflexionado ya sobre este punto-quien introduce esta novedad esencial, inseparable en lo sucesivo del mito de Anfitrión, Sosia.

Sosia es el yo. Y el mito les muestra cómo se comporta este pequeño yo de buen tipo-como ustedes y yo mismo-en la vida cotidiana, cuál es su parte en el banquete de los dioses -una parte muy singular-ya que siempre está un poco cercenado de su propio goce. En el fondo de todo esto hay un aspecto irresistiblemente cómico que alimentó sin cesar al teatro: a fin de cuentas, siempre se trata de mí, de ti y del otro.

Pues bien: ¿cómo se comporta el yo en cuestión? La primera vez que surge a nivel de este drama se encuentra consigo mismo en la puerta, bajo la forma de aquello que, para la eternidad, pasó a ser Sosia, el otro yo.

Les haré un poco de lectura, pues esto tiene que entrar por los oídos. La primera vez que el yo aparece, se encuentra con yo. ¿Yo, quién? Yo, que te pongo de patitas en la calle. De eso se trata, y es lo que da a la comedia de Anfitrión su carácter verdaderamente ejemplar. Basta con picotear aquí y allí, o con examinar el estilo mismo y el lenguaje, para percatarse de que quienes introdujeron este personaje fundamental sabían de qué se trataba.

En Plauto, donde el personaje sube a escena por vez primera, la cosa se presenta bajo la forma de un diálogo en la noche, del cual podrán apreciar, en el texto, su carácter cautivante y, con un empleo del término que exige las comillas, simbólico.

Estos personajes actúan según la tradición del aparte, tan frecuentemente mal sostenido en el desempeño de los actores: dos personajes que están juntos en escena se dirigen palabras que valen, cada una de ellas, por el carácter de eco o de quid pro Quo-que viene a ser lo mismo-, que cobra en las palabras dichas independientemente por el otro. El aparte es esencial en la comedia clásica, donde alcanza su grado supremo.

Me fue inevitable pensar en esto el otro día, cuando asistí al teatro chino, donde lo que se lleva al grado supremo está en el gesto. Esa gente habla en chino, lo cual no les impide a ustedes quedar pasmados ante lo que les muestran. Durante más de quince minutos-parece durar horas-, dos personajes se desplazan sobre el mismo escenario dándonos realmente la sensación de hallarse en dos espacios diferentes. Con acrobática destreza pasan literalmente el uno a través del otro. Estos seres se alcanzan una y otra vez con un gesto que no puede errar al adversario y sin embargo lo evita, pues éste se encuentra ya en otra parte. Tal demostración realmente sensacional sugiere el carácter espejimaginario(24) del espacio, pero también nos pone frente a esta carácterística del plano simbólico: jamás hay encuentro que sea un choque.

Algo de esta Indole se produce en el drama, y especialmente la primera vez que interviene Sosia en la escena clásica.

Sosia llega y se encuentra con Sosia.

-¿Quién anda ahí?
-Yo
-Yo quien?
-Yo, Valor, Sosia, se dice a sí mismo, porque aquél de seguro, es el verdadero, y se inquieta.

-¿ Cuál es tu condición ? Dime.

-Ser hombre y hablar. Este es uno que no estuvo en los seminarios pero que lleva su marca de fábrica.

-¿Eres amo o criado?
-Segúnme venga en gana. Esto está sacado directamente de Plauto, y es una linda definición del yo. La posición fundamental del yo frente a su imagen es, en efecto, esta inversibilidad inmediata de la posición de amo y criado.

-¿A dónde se encaminan tus pasos?
-A donde se me antoja

Y la cosa sigue:

-Pues eso no me agrada.

-Cuánto me complace, dice el imbécil, dando naturalmente por descontado que recibirá una paliza y empezando a fanfarronear.

De paso les señalo que este texto confirma lo que les dije sobre el término fides: que es equivalente a palabra empeñada. Mercurio se compromete a no volver a caerle encima, y Sosia le dice: Tuae fidei credo, creo en tu palabra. Hallarán igualmente en el texto latino al innobilis de hace un momento, el hombre sin nombre.

Estudiemos a los personajes del drama, según la tradición propia de la práctica que criticamos, como si fueran otras tantas encarnaciones de los personajes interiores

En la obra de Moliere, Sosia ocupa enteramente el primer plano; hasta diré que sólo se trata de él, es él quien abre la escena, inmediatamente después del diálogo de Mercurio preparando la noche de Júpiter. Llega nuestro buen Sosia con la victoria de su amo. Deja el farol y dice:-He aquí a Alcmena, y comienza a relatarle las proezas de Anfitrión. Sosia es el hombre que imagina que el objeto de su deseo, la paz de su goce, depende de sus méritos. Es el hombre del superyó, aquel que eternamente quiere elevarse a la dignidad de los ideales del padre, del amo, e imagina que así podrá alcanzar el objeto de su deseo.

Pero Sosia nunca logrará hacerse oír por Alcmena, porque la suerte del yo, por su propia naturaleza, es hallar siempre su reflejo frente a sí, reflejo que lo desposee de todo lo que desea alcanzar. Esa especie de sombra que es a la vez rival, amo, o esclavo llegado el caso, lo separa esencialmente de aquello que está en juego, a saber, el reconocimiento del deseo.

Al respecto el texto latino tiene fórmulas sobrecogedoras, en el curso de ese diálogo impagable en el que Mercurio, a fuerza de golpes, obliga a Sosia a abandonar su identidad, a renunciar a su propio nombre. Y así como Galileo dice ¡Y sin embargo, la tierra gira!, Sosia vuelve sin cesar a esto: Sin embargo, soy Sosia, y pronuncia estas maravillosas palabras: Por Pólux, tu me alienabis nunquam, jamás me harás otro, qui noster sum, que soy nuestro. El texto latino indica perfectamente la alienación del yo y el apoyo que éste encuentra en el nosotros, en su pertenencia al orden donde su amo es un gran general.

Llega Anfitrión, el amo real, el garante de Sosia, aquel que restablecerá el orden. Lo notable es precisamente que Anfitrión será tan estafado, tan embaucado como el propio Sosia. No comprende nada de lo que Sosia le cuenta, esto es, que ha encontrado otro yo.

-¡A cuánta paciencia debo exhortarme!

-Finalmente, ¿no has entrado en la casa?
-Entrado qué va! Eh, ¿de qué manera?
-¿Cómo ?
-Con un palo en mi espalda.

-¿ Y quién ?
-Yo
-Tú pegarte?
-No,el yo de aquí.

-Sino el yo de la casa, que pega. ...recibí de ello testimonios.

Y ese demonio de yo me ha dado una tunda como es debido.

....

-Yo, os digo.

-¿Yo, quién?

-Ese yo que me ha molido a golpes.

Y entonces Anfitrión muele a golpes al infeliz Sosia. En otros términos, le analiza su transferencia negativa. Le enseña lo que debe ser un yo. Le hace reintegrar en su yo sus propiedades de yo.

Escenas agudas e inenarrables. Podría multiplicar las citas que muestran siempre la misma contradicción en el sujeto entre el plano simbólico y el plano real. Es que efectivamente Sosia llego a dudar de ser yo cuando Mercurio le contó algo muy especial: lo que hizo en el momento en que nadie lo veía. Sosia, sorprendido por lo que le revela Mercurio sobre su propio comportamiento, comienza a ceder un palmo.

-Vamos, empiezo a dudar de veras...

Esto es muy notable también en el texto latino.

-Como reconozco mi propia imagen, que he visto a menudo en el espejo, in speculum.

Y enumera las carácterísticas simbólicas, históricas de suidentidad, como en Moliere. Pero la contradicción, que también aparece en el plano imaginario, estalla: Equidem corto Idem qui semper fuit, sin embargo soy el mismo que siempre fue. Y aquí, apelación a los elementos imaginarios de familiaridad con los dioses. Sin embargo he visto ya esa casa, es la misma: recurso a la certeza intuitiva susceptible no obstante de discordar. Lo ya visto, lo ya reconocido, lo ya experimentado, entran muchas veces en conflicto con las certezas que se desprenden de la rememoración y la historia. Algunos ven en los fenómenos de despersonalización signos premonitorios de desintegracion, mientras que no es de ningún modo necesario ser propenso a la psicosis para haber experimentado mil veces sensaciones semejantes, cuyo resorte está en la relación de lo simbólico con lo imaginario.

En el momento en que Sosia afirma su desconcierto, su desposesión, Anfitrión le hace una psicoterapia de apoyo. No digamos que anfitrión está en la posición del analista. Limitémonos a decir que puede ser símbolo de ella, en la medida en que con relación a su objeto-si es cierto que el objeto de su amor, su princesa lejana, sea el psicoanálisis-, el psicoanalista ocupa la posición, digamos, para ser corteses, exiliado de Anfitrión ante su propia puerta. Pero la víctima de este cornudaje espiritual, es el paciente.

Todo hijo de vecino-y sabe Dios que he tenido pruebas cree haber alcanzado lo más recóndito de la experiencia analítica por haber tenido algunos fantasmas de Verliebtheit, de enamoración, hacia la persona que le abre la puerta en lo de su analista: testimonio no raro de escuchar, aunque aquí esté yo aludiendo a casos muy particulares. En su encuentro con esa pretendida experiencia analítica, el sujeto será fundamentalmente desposeído y estafado.

En el diálogo común, en el mundo del lenguaje establecido, en el mundo del malentendido comúnmente aceptado, el sujeto no sabe lo que dice: en todo momento el sólo hecho de que hablamos prueba que no lo sabemos. El fundamento mismo del análisis consiste en que decimos mil voces más de lo que hace falta para que nos corten la cabeza. Lo que decimos, no lo sabemos, pero lo dirigimos a alguien, alguien que es espejimaginario y que está provisto de un yo. A causa de la propagación de la palabra en línea recta, como dije la vez pasada, tenemos la ilusión de que esta palabra procede de allí donde situamos a nuestro propio yo, justificadamente separado, en el esquema que dejé en suspenso la última vez, de todos los otros yo.

Como observa el Júpiter de Giraudoux en el momento en que intenta saber de Mercurio lo que son los hombres, El hombre es ese personaje que sé pregunta todo el tiempo si existe; tiene razón, y no comete más que un error: responderse que sí El privilegio de su yo en relación con todos los demás está en que es el único del cual el hombre está seguro de que existe cuando se interroga, y sabe Dios si se interroga. Fundamentalmente está ahí, completamente solo. Y porque es de ese yo de quien la palabra es recibida, el sujeto conserva la dulce ilusión de que este yo se encuentra en una posición única.

Si el analista cree que hay que responderle desde ahí, a', confirma la función del yo, que es precisamente aquella por la cual el sujeto es desposeído de sí mismo. Le dice: Vuelve a tu yo, o más bien, Introduce de nuevo en él todo lo que de él dejas escapar. A esos restos que quedaron indemnes cuando estabas en presencia del otro Sosia, reintégralos ahora, cómelos. Reconstitúyete en la plenitud de aquellas pulsiones que desconocías.

Pero no se trata de esto. Se trata de que el sujeto se entere de lo que dice, de lo que habla desde ahí, S, y para ello, se percate del carácter fundamentalmente imaginario de lo que se dice a partir de ahí, cuando es evocado el Otro absoluto, trascendente, que hay en el lenguaje cada vez que una palabra intenta ser emitida.

Tomemos el caso concreto del obsesivo. En él la incidencia mortal del yo es llevada al máximo. Detrás de la obsesión no está, como dicen algunos teóricos, el peligro de la locura, el símbolo desatado. El sujeto obsesivo no es el sujeto esquizoide que en cierto modo habla directamente a nivel de sus pulsiones. Es el yo en cuanto portador él mismo de su desposesión, es la muerte imaginaria. Si el obsesivo se mortifica es porque, más que otro neurótico, se apega a su yo, que lleva en sí la desposesión y la muerte imaginaria.

¿Por qué? El hecho es evidente: el obsesivo es siempre otro. Cuente lo que cuente, sean cuales fueren los sentimientos que comunica, siempre son los de otro y no los suyos. Esta objetalización de sí mismo no se debe a una inclinación o a un don introspectivo. En la medida en que evita su propio deseo, presentará todo deseo en el cual se embarque, así fuese en apariencia, como deseo de ese otro él mismo que es su yo.

¿No es abundar en esta dirección, pensar en reforzar su yo?, ¿en permitirle sus diversas pulsiones, su oralidad, su analidad, su estadio oral tardío, su estadio anal primario?, ¿en enseñarle a reconocer lo que quiere, y que se sabe desde el comienzo: la destrucción del otro? ¿Cómo no será la destrucción del otro, puesto que se trata de su propia destrucción, que es exactamente lo mismo?

Antes de permitirle reconocer la fundamental agresividad que dispersa y refracta sobre el mundo y que estructura todas sus relaciones objetales, es preciso hacerle comprender cuál es la función de esa relación mortal que mantiene consigo mismo, y que hace que, a partir del momento que un sentimiento sea suyo, comience por anularlo. Si el obsesivo les dice que algo o alguien no le interesa, pueden pensar que le interesen muchísimo. Allí donde se expresa con la mayor frialdad es donde sus intereses están comprometidos al máximo.

Actuar de modo que el obsesivo se reconozca a sí mismo en la imagen descompuesta de sí-mismo que nos presenta bajo la forma más o menos dispersada, degradada, suelta, de sus pulsiones agresivas, es sin duda esencial; pero la clave de la cura no está en esa relación dual consigo mismo. La interpretación de su relación mortal consigo mismo sólo puede tener alcance si se le hace comprender su función.

No es que esté muerto en sí mismo, ni realmente. ¿Para quién está muerto? Para el que

es su amo. ¿Y con respecto a qué? Con respecto al objeto de su goce. Borra su goce para no despertar la cólera de su amo. Pero por otra parte, si está muerto o si se presenta como tal, ya no está ahí, es otro y no él el que tiene un amo e, inversamente, él mismo tiene otro amo. Por consiguiente, siempre está en otra parte. En tanto deseante, se desdobla indefinidamente en una serie de personajes que los Fairbairn descubren maravillados. En el interior de la psicología del sujeto hay, apunta Fairbairn, mucho más que los tres personajes de que nos habla Freud, id, superego, y ego, siempre hay al menos otros dos que aparecen en los rincones. Pero aún es posible hallar otros, como en un vidrio con azogue: si miran con atención, no hay una imagen solamente sino también una segunda, que se desdobla, y si el azogue es suficientemente denso, una decena de ellas, veinte, una infinidad.

De igual modo, en la medida en que el sujeto se anula, se mortifica ante su amo, es también otro, puesto que siempre está ahí, otro con otro amo y otro esclavo, etc. El objeto de su deseo, como demostré en mi comentario del Hombre de las ratas, y también a partir de mi experiencia vinculada a Poésie et Vérité, sufre igualmente un desdoblamiento automático Aquello que interesa al obsesivo es siempre otro, porque si lo reconociera verdaderamente estaría curado.

El análisis no progresa, como se nos afirma, por una especie de autoobservación del sujeto basada en el famoso splitting, desdoblamiento del ego que sería fundamental en la situación analítica. La observación es una observación de observación, y así se sigue, lo que no hace sino perpetuar la relación fundamentalmente ambigüa del yo. El análisis progresa por la palabra del sujeto en tanto que pasa más allá de la relación dual, y entonces ya nada encuentra salvo al Otro absoluto, que el sujeto no sabe reconocer. Debe reintegrar progresivamente en sí esa palabra, esto es, hablarle finalmente al Otro absoluto desde ahí donde está, desde ahí donde su yo debe realizarse, reintegrando la descomposición paranoide de sus pulsiones, de las que no basta decir que en ellas no se reconoce; fundamentalmente, en tanto que yo, las desconoce.

En otros términos, lo que Sosia tiene que aprender no es que nunca se ha encontrado con su sosia: es absolutamente cierto que se encontró con él. Tiene que aprender que él es Anfitrion, el señor lleno de gloria que no entiende nada de nada, nada de lo que se desea, y que cree que basta con ser un general victorioso para hacer el amor con su mujer. Este señor fundamentalmente alienado que jamás encuentra el objeto de sus deseos, tiene que darse cuenta por qué le importa fundamentalmente ese yo, y cómo ese yo es su alienación fundamental. Tiene que darse cuenta de esa gemelidad profunda, que es también una de las perspectivas esenciales de Anfitrión, y en dos planos: el de esos sosias que se miran el uno en el otro, el de los dioses. De un doble amor, Alcmena engendra un doble fruto. Alcmena está mucho más presente en Plauto: con el tiempo, hemos adquirido un pudor que nos impide llegar lejos en las cosas.

A través de esta demostración dramática, si no psicodramática, que es, al menos para nosotros, el mito de Anfitrión, hoy quise hacerles sensible hasta qué punto los agudos problemas que nos planteamos están inscritos en el registro de un pensamiento tradicional. Pero esto no me impide aconsejarles que vayan a buscar los testimonios de la ilusión psicologista que les denuncio en los escritos de los autores que la sostienen. En este FairLairn de quien el otro día les hablé tienen un lindo ejemplo.

No se trata de un obsesivo sino de una mujer que presenta una anomalía genital real: tiene una vagina pequeñísima, y que ha sido respetada, pues es virgen; además, a esa vagina pequeñísima no le corresponde ningún útero. La cosa es poco más o menos cierta, aunque a causa de una singular timidez nunca se la haya sacado del todo a luz. Al menos a nivel del carácter sexual secundario, la anomalía es patente en opinión de ciertos especialistas, que llegaron al extremo de decir que se trataba de un seudohermafroditismo, y que en realidad esta mujer sería un hombre. Tal es el sujeto a quien nuestro Fairbairn toma en análisis.

La suerte de grandeza con que se relata toda la trayectoria del caso merece ser destacada. Fairbairn nos cuenta con perfecta tranquilidad que este sujeto, personalidad de calidad evidente, se enteró de que algo no marchaba bien, de que su situación era muy particular en relación con la realidad de los sexos. Lo supo tanto más cuando en la familia hay seis o siete muchachas en el mismo caso. De esto entiende, pues: sabe que las mujeres de ese bando están curiosamente estropeadas. Ella se dice que es especial, y lo celebra: siendo así, quedaré a salvo de muchas preocupaciones. Y se hace resueltamente maestra.

Paulatinamente advierte entonces que, lejos de hallarse exenta de las servidumbres de la naturaleza, pues todo goce le viene de una acción puramente espiritual, malditas sean las cosas que suceden: es un desastre, todo sale mal. Sus escrúpulos la tiranizan horriblemente. Y cuando en el curso del segundo trimestre queda reventada, hace una crisis de depresión.

El analista piensa ante todo en reintegrarle sus pulsiones, es decir, en hacerle percibir su complejo fálico, tipo repollito, es cierto. Se descubre que hay una relación entre el hecho de que ella Affects a ciertos hombres, que la cercahía de ciertos hombres le produce algo, y las crisis de depresión. El analista deduce que ella querría hacerles daño, y se pasa meses enseñándole a reintegrar esta pulsión agresiva. Durante todo este tiempo se dice: ¡Dios bendito, qué bien lo toma! Espera que ella produzca lo que llama sentimientos de culpabilidad. Pues bien, a la fuerza lo consigue.

Por fin, el progreso del análisis es registrado, en la fecha en que se nos comunica la observación, en los siguientes términos: ella llegó finalmente a su sentimiento de culpabilidad, o sea que ahora está muy claro, ya no puede acercarse a un hombre sin que esto desencadene crisis de remordimiento, que esta vez, tienen consistencia.

Dicho de otro modo, de acuerdo al esquema del otro día, el analista le ha dado: primeramente, un yo, pues le enseñó lo que realmente quería, a saber, demoler a los hombres; segundo, le dio un superyó, a saber, que todo eso es una tremenda maldad y que además a esos hombres está absolutamente prohibido acercárseles. Es lo que el autor denomina estadio paranoide del análisis. En efecto, lo apruebo de buena gana: consigue enseñarle de un modo formidable dónde están sus pulsiones, y ahora cara las ve pasearse u n poco por todas partes.

¿Es éste el rumbo correcto? Lo que está en juego en las crisis de depresión, ¿debe ser situado en esa relación dual? Lo que hay entre ella y los hombres, ¿es una relación real,

libidinal, con todo lo que implica en el esquema de la regresión?

Sin embargo, el autor tiene la cosa al alcance de la mano.

Las virtudes depresivas de las imagenes de los hombres están ligados al hecho de que, los hombres, son ella misma. Su propia imagen, en tanto que le es arrebatada, es lo que ejercen sobre ella esa acción disgregante, desconcertante, en el sentido original del término. Cuando se acerca a estos hombres se acerca a su propia imagen, a su imagen narcisista, a su yo. Este es el fundamento de su posición depresiva. Y la situación será por cierto más difícil para ella que para cualquier otro, pues está precisamente en una posición ambigüa, que tiene su lugar en la teratología. Pero toda especie de identificación narcisista es, como tal, ambigüa.

No existe mejor ejemplo de la función del Penisneid: hay en ella identificación con el hombre imaginario, en esta medida es que el pene cobra valor simbólico, y hay problema. Sería completamente errado, dice al autor, creer que el Penisneid sea en las mujeres absolutamente natural. ¿Quién le dijo que es natural? Es simbólico, por supuesto. Si el pene cobra este valor es por cuanto la mujer se halla en un orden simbólico de perspectiva androcéntrica. Además, no se trata del pene sino del falo, es decir, algo cuyo empleo simbólico es posible porque se ve, está erigido. De lo que no se ve, de lo que está escondido, no hay uso simbólico posible.

En esta mujer la función del Penisneid juega de lleno, pues ella no sabe quién es, si es hombre o mujer, y está totalmente comprometida en la pregunta de su significación simbólica. La anomalía real se repite en otra cosa que tal vez no carezca de relación con esta aparición teratológica, a saber, que en su familia el lado masculino está borrado. El que juega el papel del personaje superior es el padre de su madre, y en relación a él se establece, de manera típica, el triángulo, y cómo se plantea la cuestión de su falización o no.

Todo esto se elude completamente en la teoría y en la conducción del tratamiento, en nombre de que lo buscado es que el sujeto reconozca sus pulsiones y, muy especialmente, porque en verdad son las únicas que aparecen, las pulsiones que en nuestro elegante lenguaje llaman pregenitales. Esta sólida investigación de lo pregenital produce una fase que el terapeuta es movido a calificar de paranoide. No tenemos que asombrarnos. Tomar lo imaginario por lo real es lo que carácteriza a la paranoia, y al desconocer el registro imaginario llevamos al sujeto a reconocer sus pulsiones parciales en lo real

Aquí, las relaciones del sujeto con los hombres, hasta entonces narcisistas, lo cual no era ya tan sencillo, se vuelven interagresivas, cosa que las complica singularmente. Resignarse a una culpabilidad que dio un infinito trabajo hacer surgir no nos deja augurar rodeos suplementarios que serán necesarios para que el sujeto vuelva a un cauce más apaciguador.

Para encontrar la sanción práctica de un error teórico no hace falta buscar mucho. He aquí al respecto una observación ejemplar Uno de los secretos resortes del fracaso en las curas de obsesivos es la idea de que tras la neurosis obsesiva hay una psicosis latente. No ha de sorprender que se llegue entonces a disociaciones larvadas, y que se sustituya la neurosis obsesiva por depresiones periódicas y aún por una orientación mental hipocondríaca.

Tal vez no sea esto lo mejor que se puede lograr.

Por panorámicas que sean nuestras exposiciones, les resultara manifiesto que ejercen las más precisas incidencias, no solamente en la comprensión de los casos sino también en la técnica.



Clase 22

¿Dónde está la palabra? ¿Dónde está el lenguaje?

15 de Junio de 1955

El apólogo del marciano. El apólogo de los tres prisioneros.

No habrá seminario al terminar la conferencia anunciada para el miércoles próximo a las 10.30 h. Dado el caso de que esta conferencia les plantease preguntas que quisieran verme desarrollar, nos concederemos una última reunión la semana siguiente. Dicha conferencia tendrá lugar ante un público más amplio, y no podré expresarme en los términos con que lo hago aquí, que dan por conocido nuestro trabajo anterior.

Hoy quisiera que conversáramos un poco, a fin de hacerme una idea de dónde están. Me gustaría que, como ya lo hicimos una vez, la mayor cantidad posible de ustedes me formule las preguntas que para ustedes sigan abiertas. Creo que no han de faltar, ya que aquí, más que cerrarlas, procuramos abrirlas. En fin, ¿qué pregunta les suscitó el seminario de este año?

X:—No estoy segura de la forma en que se sitúan para usted lo simbólico y lo imaginario.

¿Qué idea tiene al respecto, después de haber escuchado una parte del seminario?

X:—Se me ocurre que lo imaginario tiene que ver más con el sujeto, con su forma de recibir, mientras que el orden simbólico es más impersonal.

Sí, eso es y no es verdad.

Plantearé a mi vez una pregunta. Dado el punto al que hemos llegado, ¿qué función económica doy en el esquema al lenguaje y a la palabra [la parole(25)] ¿Qué relación hay entre ambos? ¿Cuál es su diferencia? Es una pregunta muy sencilla, pero así y todo vale la pena darle respuesta.

Dr. GRANOFF:—El lenguaje sería elfriso de lo imaginario, y la palabra, la palabra plena, el hito simbólico, sería el islote a partir del cual puede ser reconstruido, o más bien descifrado, todo el mensaje.

O. MANNONI:—Para ser breve, diré que el lenguaje es geometral, la palabra es la perspectiva, y el punto de perspectiva es siempre otro. El lenguaje es una realidad, es geometral, o sea que no está puesto en perspectiva, y no pertenece a nadie, mientras que la palabra es una perspectiva dentro de este geometral, cuyo centro de perspectiva, su punto de fuga, es siempre un yo. En el lenguaje, no hay yo.

¿Está seguro de eso?

MANNONI:—El lenguaje es un universo. La palabra es un corte en ese universo, vinculado exactamente a la situación del sujeto hablante. Puede que el lenguaje tenga un sentido, pero sólo la palabra posee una significación. El sentido del latín se comprende, pero el latín no es una palabra.

Cuando se comprende el latín, se comprende la forma en que se organizan los diferentes elementos lexicológicos y gramaticales, la manera en que las significaciónes remiten unas a otras, el uso de los empleos. ¿Por qué dice usted que allí no existe el sistema de los yo? Al contrario, está absolutamente incluido.

O. MANNONI:—Pienso en una farsa ya antigua sobre el bachillerato, donde un falso candidato es confundido con un candidato. El examinador le muestra una hoja escrita: Pero el que escribió esto fue usted. Se intitula Carta a Séneca. Y el tipo contesta: Pero, señor, ¿acaso soy un tipo que le pueda escribir a Séneca? El toma las cosas en el plano de la palabra. En rigor, podría traducir la versión, pero dice: No soy yo, no es mi palabra. Es, claro está, una situación grotesca, pero me parece que tiene ese sentido. Si leo una carta que no sé quién la ha dirigido ni a quien, puedo comprenderla: estoy en el mundo del lenguaje.

Cuando le muestran una carta a Séneca, el que la escribió fue naturalmente usted. Su ejemplo sigue el sentido opuesto a que usted señala. Si ocupamos de inmediato nuestro lugar en el juego de las diversas intersubjetividades, es que en él estamos en nuestro lugar donde sea. El mundo del lenguaje es posible en tanto que en él estamos en nuestro lugar donde sea.

O. MANNONI:—Cuando hay una palabra.

Precisamente ahí está todo el problema: ¿basta eso para dar una palabra? La experiencia analítica se funda en que no cualquier manera de introducirse en el lenguaje es igualmente eficaz, no es igualmente ese cuerpo del ser, corpse of being, lo que hace que el psicoanálisis pueda existir, lo que hace que cualquíer trozo extraído del lenguaje no tenga el mismo valor para el sujeto.

Dr. GRANOFF:—El lenguaje es de persona a persona, y la palabra de alguien a otro alguien. Porque la palabra es constituyente y el lenguaje es constituido.

Dr. PERRIER:—En el momento actual, se trata de introducir el problema económico del lenguaje en la palabra. Y aquí propongo esto-no sé si me equivoco-: que dejará de haber problema económico en la medida en que la situación significante del sujeto sea plenamente formulada en todas sus dimensiones, y en particular en sus dimensiones triangulares, gracias a la palabra. Si el lenguaje se convierte en palabra plena, en tanto tridimensional, el factor económico ya no se planteará en el plano de las cantidades vertidas en un análisis, cantidades de afectos o de instintos, y volverá a ser simplemente el substrato, el motor de lo que con toda naturalidad se insertará en la situación, en la medida en que se ha tomado conciencia de ello en todas sus dimensiones.

Destaco un término que usted pronunció en varias formas: dimensión.

Dr. LECLAIRE:—A mí se me ocurrió esta respuesta. Es una fórmula: el lenguaje tiene una función de comunicación, y hasta de transmisión, y la palabra posee una función de fundación, incluso de revelación.

Sr. ARENSBURG:—Entonces sería por intermedio de la palabra como el Lenguaje que puede cumplir su rol económico. ¿Es eso lo que usted quiere decir?

PERRIER:—No, hablo de la reinserción de la economía en el orden simbólico por intermedio de la palabra.

El término clave de la cibernética es mensaje. El lenguaje está hecho para eso, pero no se trata de un código, es esencialmente ambigüo, los semantemas son siempre polisemantemas, los significantes siempre tienen varias significaciónes, a veces sumamente distantes. Por su parte, la frase posee un sentido único, quiero decir que no puede lexicalizarse: se hacen dicciónarios de palabras, de empleos de las palabras o de las locuciones, pero no se hacen dicciónarios de frases. Así pues, algunas de las ambigüedades ligadas al elemento semántico se reabsorben en el contexto, por el uso y la emisión de la frase. La teoría de la comunicación, en la medida en que intenta formalizar este tema y determinar unidades, se refiere más bien a códigos, los cuales en principio evitan las ambigüedades: no es posible, salvo por error, confundir un signo del código con otro. Nos hallamos, pues, ante el lenguaje, ante una primera categoría cuya función con respecto al mensaje no es simple. Pero con esta introducción, la cuestión del mensaje sigue estando confusa. En vuestra opinión, así, con toda espontaneidad, con toda inocencia, ¿qué es un mensaje?

MARCHANT:—La transmisión de una información.

¿Qué es una información?

MARCHANT:— Una indicación cualquiera..

Sra. AUDRY:—Algo que parte de alguien y se dirige a otro alguien.

Sr. MARCHANT:—Eso es una comunicación y no un mensaje.

Sra. AUDRY:—Creo que ahí está lo esencial del mensaje: el mensaje es un anuncio transmitido.

Sr. MARCHANT: - Mensaje y comunicación no son lo mismo.

Sra. AUDRY:—En sentido propio, el mensaje es algo transmitido a alguien, para hacerle saber algo.

Sr. MARCHANT:—El mensaje se unidirecciónal. La comunicación no es unidirecciónal, hay ida y vuelta.

Sra. AUDRY:—Dije que el mensaje se hace de alguien a otro alguien.

Sr. MARCHANT:—El mensaje es enviado de alguien a otro alguien. La comunicación es lo que se establece una vez intercambiado el mensaje.

Dr. GRANOFF:—El mensaje es un programa que ponemos en una máquina universal, y al cabo de cierto tiempo saca de él lo que ha podido.

No está mal lo que dice.

Sr. LEFORT:—Es el ensanchamiento del mundo simbólico.

Sr. MARCHANT:—No, es el estrechamiento del mundo simbólico. Sobre el fondo del lenguaje la palabra va a elegir.

La señora Colette Audry introduce a propósito del mensaje la necesidad de los sujetos.

Sra. AUDRY: - Un mensaje no es únicamente directo. Puede ser transportado por un mensajero que no tiene nada que ver en el asunto. El mensajero puede no saber lo que contiene el mensaje.

Sr. MARCHANT: - También puede ser transmitido de máquina a máquina.

Sra. AUDRY:—Pero lo que siempre hay es un punto de partida y un punto de llegada.

A veces el mensajero se confunde con el mensaje. si lleva algo escrito en el cuero cabelludo ni siquiera puede leerlo en un espejo, hay que raparlo para obtener el mensaje. En este caso, ¿tenemos la imagen del mensaje en sí? Un mensajero que tiene escrito un mensaje bajo sus cabellos, ¿es por sí sólo un mensaje ?

MARCHANT:— Yo considero que si

Sra. AUDRY:—Evidentemente es un mensaje.

O. MANNONI:—No es necesario que se lo recita.

Sr. MARCHANT:—En general, los mensajes son enviados y recibidos. Pero entre ambas cosas, está el mensaje.

Sra. AUDRY:—Una botella en el mar es un mensaje. Está dirigido, no es necesario que llegue, pero está dirigido.

Sr. MARCHANT:—Es una significación en movimiento.

No es una significación, sino un signo en movimiento. Ahora queda por saber qué es un signo.

Sr. MARCHANT:—Algo que se intercambia.

Dr. LECLAIRE:—El mensaje es la palabra objetiva.

¡De ninguna manera!

Voy a contarles un apólogo para tratar de establecer algunos puntos de referencia.

El llamado Wells era una mente que pasa por asaz primaria siendo que, por el contrario, se trataba de alguien ingenioso y que sabía muy bien lo que hacía, lo que rechazaba y lo que elegía, en el sistema del pensamiento y de las conductas.

Ya no recuerdo bien en cuál de sus obras imagina a dos o tres científicos llegados al planeta Marte. Se encuentran allí en presencia de seres que tienen modos de comunicación muy propios de ellos, y les sorprende enormemente comprender los mensajes que se les modula. Tras maravillarse, se consultan entre sí. Uno dice: Me dijo que realizaba investigaciones sobre física electrónica. El otro dice: Sí, me dijo que se ocupaba de lo que constituía la esencia de los cuerpos sólidos. Y el tercero dice Me dijo que se ocupaba del metro en la poesía y de la función de la rima.

Esto es lo que sucede cada vez que nos abandonamos a un discurso íntimo o público. ¿Qué ilustra esta historieta, el lenguaje o la palabra?

AUDRY:—Las dos cosas.

Dr. GRANOFF:—No hay, que yo sepa, gran cantidad de máquinas universales. Supongamos que en la máquina se introduce un programa. Hay que considerar no sólo la máquina sino también los operadores. Se introduce un programa, es un mensaje. A la salida se dice: la máquina estuvo desvariando, o bien: no estuvo desvariando. En el sentido de que a partir del momento en que la máquina restituye una comunicación, a partir del momento en que ésta es admisible para alguieny es inadmisible si resulta no comprendida por el operador-, si éste la encuentra conforme, si la entiende, si la acepta como válida, si considera que la máquina ha funcionado bien, el mensaje ha pasado a ser una comunicación.

Sr. MARCHANT:—Pero en ese caso los tres comprendieron sólo que lo hicieron en forma diferente.

O. MANNONI:—No en forma diferente. Si un matemático desarrolla ecuaciones en la pizarra, uno puede decir que se trata de magnetismo y el otro una cosa distinta. Las

ecuaciones son verdaderas para ambos.

Pero no es en absoluto eso.

Sr. RIGUET:—Pienso que es el lenguaje, simplemente.

Dr. LECLAIRE:—Tengo la impresión de que la discusión se ha encauzado en cierto modo en función de su reflexión sobre la cibernética.

Es una ocasión para que vea un poco en qué están.

Dr. LECLAIRE:—Si bien en esta perspectiva llegamos, relativamente, a situar el lenguaje, creo que para nosotros es mucho más difícil, al menos por el momento, situar la palabra. Sin embargo hace un momento, cuando hablé de la palabra, lo hice en determinado sentido: cuando hablo de la palabra, me refiero siempre a la palabra. Me gustaría que nos hablara un poco del polo de la palabra, para que situemos al menos el plano de la discusión.

Sr. MARCHANT:—¿ES posible además separar palabra y lenguaje cuando se manifiestan?
¿Qué piensa usted de todo esto, padre Beirnaert?

P. BEIRNAERT:—Pensaba, como Riguet, que se trataba del lenguaje, entonces resulta que no he entendido nada.

Sr. RIGUET:—Cada cual lo entendió a su manera.

Sra. AUDRY:—Es más complicado todavía. Primero habría que ver qué quiso decir el marciano.

Nunca sabremos lo que quiso decir el marciano. Si nos colocamos del lado donde la emisión de vocablos permanece en la imprecisión, no se puede decir que palabra y lenguaje se confundan.

Sr. MARCHANT:—Pues bien, usted hace desaparecer el lenguaje, y después nos deja bloqueados allí.

Estoy de acuerdo en que el apólogo merece ser aclarado. En el apólogo hay un sustituto de lenguaje: la posibilidad de comprensión de los tres individuos. Sobre este lenguaje, funciona la palabra que reciben. El problema está en que no hay código.

Lo que el apólogo quiere decir es esto: cada hombre tiene que reconocer una llamada, una vocación que resulta serle revelada, en un mundo de lenguaje. Alguien habló hace un momento de revelación o de fundación, y de eso se trata. Estamos enfrentados a un mundo de lenguaje del cual, de tanto en tanto, tenemos la impresión de que tiene algo de esencialmente neutralizante, incierto. No hay un sólo filósofo que no haya insistido, con razón, en el hecho de que la posibilidad misma del error está enlazada a la existencia del lenguaje. Cada sujeto no sólo tiene simplemente que tomar conocimiento del mundo, como si todo transcurriera en un plano de noetización, además tiene que situarse en él. Si algo significa el psicoanálisis, es que el sujeto ya está metido en algo que tiene relación con el lenguaje sin serle idéntico, y que tiene que reconocer su sitio en él: el discurso universal.

El discurso universal, concreto, que se desarrolla desde el origen de los tiempos, es lo que fue verdaderamente dicho o más bien realmente dicho; para fijar ideas, podemos parar ahí. En relación a eso se sitúa el sujeto en cuanto tal, en eso está inscrito, ya está determinado por eso, con una determinación de un registro muy diferente al de las determinaciones de lo real, los metabolismos materiales que lo han hecho surgir en esa apariencia de existencia que es la vida. Su función, en la medida en que prosigue ese discurso, es situarse en él en su lugar, no únicamente en tanto orador sino en tanto, de aquí en más, enteramente determinado por él.

Señalé muchas veces que desde antes de su nacimiento el sujeto está ya situado, no solamente como emisor sino como átomo del discurso concreto. El sujeto está en la línea de danza de ese discurso, él mismo es, si quieren, un mensaje. Le han escrito un mensaje en la cabeza y él está enteramente situado en la sucesión de los mensajes. Cada una de sus elecciónes es una palabra.

Si llamé en mi ayuda al padre Beirnaert fue a causa del in principio erat verbum. Usted dijo una vez que fides era lo que en su opinión mejor traducía la palabra. Es curioso que la traducción religiosa no diga in principio erat fides. Verbum es el lenguaje, e incluso el vocablo. En el texto griego, logos también es el lenguaje, y no la palabra. Después de eso, Dios hace uso de la palabra: Hágase la luz, dice.

Tratemos de examinar más de cerca la forma en que el hombre se interesa, en el sentido de inter-esse, por la palabra. No hay duda de que sentimos la necesidad de distinguir lo que es mensaje, en el sentido de lo que es signo, signo que se pasea, y la manera en que el hombre entra en el asunto. Si bien él mismo está integrado en el discurso universal, no lo está sin embargo de la misma forma que los mensajes que se pasean a través del mundo, en botellas o sobre cráneos. Desde el punto de vista de Sirio tal vez pueda haber confusión, pero para nosotros esto no es posible. En todo caso, lo que nos interesa es conocer la diferencia.

Sr. RIGUET:— ¿Puedo permitirme dos o tres cosas en la pizarra? Simplemente quisiera intentar explicar primero, en un par de minutos, lo que los matemáticos entienden por

lenguaje.

Se considera el conjunto de todos los vocablos que se pueden formar con ayuda de estas letras: ab, ac, ca, ad, y abdd, bb, etc. Pongo las letras unas tras otras en cualquier orden, están permitidas las repeticiones. Formo todos esos términos indefinidamente. Entre ellos, se considera un subconjunto WF-well formed-, los términos bien formados: de términos formados por medio de aquellos símbolos. Una teoría matemática consiste en la propuesta de determinado subconjunto-a esto se le llama axiomas-, y un conjunto de reglas de deducción, que serán, por ejemplo, de tipo sintáctico. Si en el interior de un vocablo tengo el símbolo ab, estaré autorizado, por ejemplo, a reemplazarlo por p. Así, a partir del término abcd, podré formar pcd. A esto se le llama teorema, o sea el conjunto de todos los términos que puedo formar a partir de los axiomas con ayuda de las producciónes sintácticas. Un WF es lo que se llama un lenguaje.

Desde luego que la elección de los símbolos a, b, c, d, es arbitraria. Habría podido elegir otros, u, v. x, y, y construir así una teoría isomórfica con la primera. En efecto, para los matemáticos, la noción de lenguaje sólo se define por un isomorfismo. Más aún: sólo es definida por un cifrado, porque si considero el conjunto de los símbolos constituidos por O y 1, puedo convenir en que a = 00, b = 01, c = 10, d = 11, y traduciré todas las producciónes sintácticas y los axiomas en función de los símbolos O y 1. Pero cuando quiera decodificar la nueva teoría para obtener la antigua deberé prestar atención, porque si codifico un término 00010111001, la decodificación será a veces ambigüa. Si e = 000, no sabré si este vocablo empieza con a o con e, etc.

Me parece que su definición de los símbolos no es la misma que ésta. Para usted, los símbolos están ligados a otro lenguaje. Usted tiene una especie de lenguaje básico de comunicación, de lenguaje universal, y los símbolos de los que habla siempre están codificados en función de dicho lenguaje básico.

Lo que me llama la atención en lo que acaba usted de decir, si he comprendido bien y creo haber comprendido-, es esto: cuando se ejemplifica el fenómeno del lenguaje con algo tan purificado formalmente como los símbolos matemáticos, -y también por eso conviene agregar la cibernética al expediente-, cuando se da una notación matemática del verbum, se puede ver del modo más simple del mundo que el lenguaje existe con total independencia de nosotros. Los números tienen propiedades que son de manera absoluta. Ellas son, estemos ahí o no. 1729 será siempre la suma de dos cubos, el número más pequeño de la suma diferente de dos cubos.

Todo esto puede circular de todo tipo de maneras en la máquina universal, más universal que todo cuanto pueden suponer. Se puede imaginar una multiplicidad indefinida de estratos donde todo eso gira y circula en redondo. El mundo de los signos funciona, y no tiene ningún tipo de significación.

Lo que le da su significación es el momento en que paramos la máquina. Los cortes temporales que en ella hacemos. Si ellos son incorrectos, se verán surgir ambigüedades a veces difíciles de resolver, pero a las que siempre se acabará confiriendo una significación.

Sr. RIGUET:—No lo creo, porque esos cortes pueden ser hechos por otra máquina, y no está establecido en absoluto que un hombre sabrá descifrar lo que de esa nueva máquina salga.

Totalmente exacto. Sin embargo, es el elemento temporal, la intervención de una escansión, lo que permite la inserción de aquello que puede tener un sentido para un sujeto.

Sr. RIGUET:—Sí, pero me parece que además está el universo de símbolos, que pertenece al común de los hombres.

Lo que acabamos de decir es que de ningún modo le pertenece específicamente.

Sr. RIGUET:—Justamente, las máquinas no tienen un universo común de símbolos.

Aquí hay algo muy delicado, porque a esas máquinas nosotros las construimos. En realidad, mucho no importa. Basta constatar que por intermedio del 0 y del 1, a saber, de la connotación presencia-ausencia, somos capaces de representar todo lo que se presenta, todo lo que fue desarrollado por un proceso histórico determinado, todo lo que fue desarrollado en las matemáticas. Estamos en completo acuerdo. Todas las propiedades de los números están ahí, en esos números escritos con símbolos binarios. Obviamente, no es así como se los descubre. Hizo falta la invención de símbolos, por ejemplo I, que nos hizo dar un paso gigantesco el día en que simplemente se empezó a inscribirlo en un papelito. Durante siglos estuvimos con el pico abierto ante la ecuación de segundo grado sin poder salir de ella, y sólo escribiéndola pudimos avanzar.

Nos hallamos, pues, ante la problemática situación de que, en definitiva, hay una realidad de los signos en el interior de los cuales existe un mundo de verdad completamente desprovisto de subjetividad, y de que, por otra parte, hay un progreso histórico de la subjetividad manifiestamente orientado hacia el redescubrimiento de la verdad, que está en el orden de los símbolos.

¿Hay alguien que no pesque nada?

MARCHANT:—Por mi parte, no estoy de acuerdo. Usted definió el lenguaje, y creo que ésa es la mejor definición, como un mundo de signos a los que somos ajenos.

Aquel lenguaje.

Sr. MARCHANT:—Creo que esto se aplica al lenguaje en general.

Pues no. Porque el lenguaje está completamente cargado de nuestra historia, es tan contingente como el signo I, y además es ambigüo.

Sr. MARCHANT:—Creo que cuando se concibe al lenguaje de ese modo, la noción de error no se le puede aplicar.

No hay error en el mundo de los ceros.

Sr. MARCHANT:—Pero en el mundo del lenguaje, ya no significa nada, evidentemente. Hay cosas verdaderas o falsas. Usted habla de cuando se hace una investigación. En ese momento se determinan error y verdad. Pero el mundo de los símbolos matemáticos es ya un lenguaje algo particular.

En el sistema del lenguaje tal como existe, puedo llegar a localizar el error como tal. Si le digo los elefantes viven en el agua, puedo refutar este error mediante una serie de silogismos.

Sr. MARCHANT:—Esa es ya una frase, un mensaje, una comunicación que puede ser falsa. Si definimos a todo lenguaje como un mundo de signos que existe independientemente de nosotros, la noción de error no se coloca en este nivel sino en uno ulterior, donde se manifiestan los mensajes. La comunicación y la palabra no están en el mismo nivel. Coloco al lenguaje en un nivel inferior, sobre cuya base se manifiestan comunicación, mensaje y palabra. A mi modo de ver, el lenguaje debe ser mantenido en un nivel casi de indiferenciación. Si se empieza a querer descifrar el sentido de un lenguaje, esto ya no se aplica. Lo único que se puede descifrar es el sentido de una palabra. Puede tener varios, y éste es incluso su papel.

A eso me refiero. Lo que le muestro es que la cuestión del sentido viene con la palabra.

Sr. MARCHANT:—Desde luego. Pero no con el lenguaje. El lenguaje permite que se establezca un sentido y que una palabra se manifieste.

Hay dos cosas. El lenguaje históricamente encarnado, que es el de nuestra comunidad, francés, por ejemplo, y además está ese otro lenguaje. Lo importante es percatarnos de que hay algo que podemos alcanzar en su pureza, donde ya se manifiestan leyes, leyes completamente indescifradas hasta que intervengamos en ellas para ponerles sentido. ¿Qué sentido?

MARCHANT:—¡Ah, pero ahí no! ¡Ahí entonces no!

El sentido de algo con lo que tenemos que vérnosla por completo. Es la forma en que nos introducimos en la sucesión temporal. Se trata de saber de qué tiempo se trata.

Miss X:—Creo que hay nociones de Piaget que podemos aplicar aquí. Piaget define lo esencial del pensamiento formal en términos de posibilidad, más que en términos de real. Pero en la propia noción de posibilidades distingue entre lo que llama estructura posible, que corresponde a las estructuras objetivas del pensamiento, y lo que llama materialmente posible, es decir, aquello que debe recibir una función de la conciencia del sujeto.

Pero la circulación de los signos binarios en una máquina que nos permite, si introducimos en ella el programa correcto, detectar un número primo inédito hasta ahora, no tiene ninguna necesidad de ser pensada. El número primo que circula con la máquina no tiene nada que ver con el pensamiento.

Miss X:—Piaget no habla del pensamiento sino de la estructura objetiva que encuentra la solución al problema, la estructura de la máquina en el ser, es decir, en el caso del ser humano, la estructura del cerebro.

Los problemas que aquí nos ocupan no son del mismo nivel

Miss Quizá podríamos decir que la palabra se intercala como elemento de revelación entre el discurso universal y el lenguaje.

Sr. LEFEBVRE-PONTALIS:—No sé si entiendo bien. Tengo la impresión de que entre lenguaje y palabra se hace un corte muy radical que para mí no expresa mucho, porque finalmente, si no hubiera palabra, no habría lenguaje. En el apólogo de hace un momento, me pareció que el lenguaje era por definición ambigüo, y que no se puede decir que es un universo de signos que supone un ciclo cerrado relativamente acabado, en el cual iríamos a buscar tal o cual significación. Ante esta ambigüedad, el que recibe la palabra manifiesta sus preferencias.

Desde que el lenguaje existe -y el problema es precisamente saber cuál es el número mínimo de signos para formar un lenguaje-, es un universo concreto. Todas las significaciónes deben encontrar sitio en él. No hay ejemplo de una lengua en la cual haya zonas enteras que sean intraducibles. Todo lo que conocemos como significación siempre está encarnado en un sistema que es universo de lenguaje. Desde que el lenguaje existe, es universo.

Sr. LEFEBVRE-PONTALIS:—Pero podemos invertir exactamente este resultado y decir que el lenguaje más pobre permite comunicarlo todo. Pero eso no quiere decir que todas las significaciónes estén ya puestas en un lenguaje.

Por eso he distinguido entre el lenguaje y las significaciónes. El lenguaje es sistema de signos y, como tal, sistema completo. Con él se lo puede hacer todo.

Sr. LEFEBVRE-PONTALIS:—Siempre y cuando haya sujetos hablantes.

Por supuesto. El problema es saber cuál es allí la función del sujeto hablante.

Tomaré otro apólogo, quizá más claro que el d porque fue hecho expresamente con la intención de distinguir lo imaginario y lo simbólico. Es mío.

Se trata de tres prisioneros a quienes se somete a una experiencia. Van a liberar a uno de ellos, no se sabe a cuál beneficiar con esta gracia única porque los tres son igualmente meritorios. Se les dice: Aquí tienen tres discos blancos y dos negros. Colgaremos de la espalda de cada uno de ustedes uno cualquiera de estos discos, y tendrán que arreglárselas para decirnos cuál les hemos enjaretado. Naturalmente, no hay espejo, y ustedes no pueden tener interés en comunicarse porque basta revelarle a uno lo que tiene en la espalda para que él saque provecho de ello.

Cada uno de ellos tiene, pues, en la espalda, un disco. Cada uno de ellos ve tan sólo la forma en que los otros dos están connotados por medio de estos discos.

A todos les ponen un disco blanco. ¿Cómo va a razonar cada sujeto?

Esta historia permite mostrar escalonamientos, dimensiones, como decía antes Perrier, del tiempo. Hay tres dimensiones temporales, lo cual merece ser apuntado porque nunca fueron verdaderamente distinguidas. No es inverosímil que los tres prisioneros se den cuenta muy rápidamente de que tienen discos blancos. Pero si queremos discursivarlo, será forzosamente del modo siguiente. Hay un dato de partida fundamental que es del orden de los O y de los pequeños 1: si uno viera sobre la espalda de los otros dos discos negros, no tendría la más mínima duda, pues discos negros hay sólo dos, y podría irse. Es el dato de partida de lógica eterna, y su captación es perfectamente instantánea: basta con ver. Pero he aquí que ninguno ve dos discos negros, y por una buena razón, no hay disco negro alguno. Cada cual sólo ve dos discos blancos.

Sin embargo, esa cosa que no se ve desempeña un papel decisivo en la especulación por la cual los personajes pueden encaminarse a la salida.

Al ver dos discos blancos, cada sujeto debe decirse que uno de los otros dos debe ver, o bien dos discos blancos, o bien uno blanco y uno negro. Se trata de que cada uno de los sujetos piense qué deben pensar los otros dos, y de una manera absolutamente recíproca. En efecto, algo es indudable para cada uno de los sujetos: que los otros dos ven cada uno de ellos la misma cosa, o sea uno blanco y el propio color del sujeto, quien no lo sabe.

El sujeto se dice entonces que si él mismo es negro, cada uno de los otros dos ve un blanco y un negro, y puede decirse: -Si soy negro, el blanco ya se habría encaminado a la salida, y como no se mueve, entonces es que yo también soy blanco, y salgo.

Ahora bien, como nuestro tercer sujeto no ve salir a ninguno de los otros dos, de esto concluye que él es blanco, y sale. De este modo, a causa de la inmovilidad de los otros, él mismo comprende que se encuentra en una posición estrictamente equivalente a los otros dos, es decir, que es blanco. Sólo en un tercer tiempo, pues, en relación con una especulación sobre la reciprocidad de los sujetos, puede arribar al sentimiento de que está en la misma posición que los otros dos.

Sin embargo, observen que, tan pronto como ha llegado a esta comprensión, debe precipitar su movimiento. En efecto, a partir del momento en que ha llegado a dicha comprensión, debe concebir que cada uno de los otros pudo llegar a idéntico resultado. Por lo tanto, si los deja adelantarse así fuese mínimamente, volverá a caer en su incertidumbre del tiempo anterior. De su propia prisa depende que no caiga en el error.

Debe decirse: Si no me àpresuro a llegar a esta conclusión, caigo automáticamente no sólo en la ambigüedad sino también en el error, dadas mis premisas. Si los dejo adelantarse a mí, queda probado que soy negro.

Se dan perfecta cuenta de que se trata de un sofisma, y el argumento se invierte en el tercer tiempo. Todo depende de algo inàpresable. El sujeto tiene en sus manos la articulación misma por donde la verdad que descubre no es separable de la propia acción que da fe de ella. Si esa acción se demora un sólo instante, sabe al mismo tiempo que se habrá hundido en el error.

¿Entienden?

MARCHANT:—O nadie se puede mover, o pueden moverse los tres.

Sr. LAPLANCHE:—El sujeto puede ir al fracaso.

Se trata ahora del sujeto en cuanto que discursea lo que hace.

Lo que hace es una cosa, y la forma en que lo discurre es otra. Si lo discurre, dice: Si los os hacen ante mí el acto cuya necesidad acabo de descubrir, desde el punto de vista mismo de mi razonamiento ellos son blancos y yo soy negro.

Sr. MARCHANT:—Pero, justamente, en el ejemplo no hay un antes.

Sr. LA PLANCHE:—Ellos salen porque yo soy blanco y...

A partir del momento en que dejó a los otros adelantársele, no tiene medio alguno de componérselas. Puede hacer los dos razonamientos, y no tiene manera alguna de elegir. Está en presencia de dos términos que poseen propiedades de sujetos, que piensan como él. Y para él mismo la verdad, dado el punto al que ha llegado en su deducción, depende de la prisa con que se encamine hacia la puerta, tras lo cual tendrá que decir por qué pensó como lo hizo. La aceleración la precipitación en el acto, se revela ahí coherente con la manifestación de la verdad.

Sr. MARCHANT:—Yo no estoy de acuerdo, porque usted introduce las nociones de retardo y de darse prisa.

Justamente para mostrarles su valor lógico.

Sr. MARCHANT:—Pero estas dos nociones sólo pueden establecerse en relación con algo. Pues bien, aquí no hay relación posible. Por eso los tres sujetos no se pueden mover. No hay relación, porque cada uno de los tres efectúa el mismo razonamiento, y espera algo...

Suponga que se vayan los tres.

Sr. MARCHANT:—Les cortarán la cabeza a los tres.

Antes incluso de que alcancen la puerta, ¿qué va a suceder?

MARCHANT:—No es posible, todos están a la espera.

Pero el acto de cada uno depende de la no manifestación, y no de la manifestación. Y es porque cada uno de los otros no manifiesta, por lo que cada uno puede tener la ocasión de manifestar. Llegarán, pues, normalmente a la misma conclusión si tienen el mismo tiempo para comprender, elemento real que está en la base de todos los exámenes psicológicos. Nosotros lo suponemos igual.

Sr. MARCHANT:—Entonces no hay salida. Si queremos resolver el problema, hay que decir que los tiempos de comprensión no son los mismos.

Pero el problema sólo ofrece interés si se suponen iguales los tiempos para comprender.

Si los tiempos para comprender son desiguales, el problema no sólo carece de interés sino que verán hasta qué punto se complica.

Sr. MARCHANT:—Los sujetos, o bien no son igualmente inteligentes, o bien no se pueden mover.

Sr. LAPLANCHE:—Si A no ve salir a B, queda sumido en la perplejidad, pero no se trata de error.

Este es el error, a partir del momento en que ha alcanzado la verdad.

Sr. MARCHANT:—No puede alcanzarla.

¿Pero si supone fijado el tiempo para comprender?

MARCHANT:—P El mismo para todos?

Al cabo de ese tiempo para comprender, todos estarán convencidos de que son todos blancos. Saldrán los tres juntos, y en principio dirán por qué son blancos. Si quieren reintroducir un punto de vacilación infinitesimal en que cada uno se dijera pero es que los otros no salen precisamente porque acaban de percatarse de que soy negro, ¿qué se producirá? Una detención. Pero no crean que después de la detención la situación será la misma. Cuando partan, habrá un progreso de hecho. Les ahorro los detalles del análisis —los abandono a ustedes mismos, verán cómo la cosa se estructura-, pero sepan que los prisioneros podrán detenerse por segunda vez, pero no por una tercera. En otros términos, en dos escansiones todo será dicho.

Entonces, aquí, ¿dónde está la palabra? ¿Dónde está el lenguaje ?

El lenguaje lo tenemos en los datos primeros, hay dos negros, etc. Son los datos fundamentales del lenguaje, y están totalmente fuera de la realidad. La palabra se introduce a partir del momento en que el sujeto realiza la acción por la cual afirma, sencillamente: Soy blanco. Claro está que no lo afirma de una manera, como se dice, lógicamente fundada. Pero su método es sin embargo válido si ha procedido en la forma que les acabo de decir: Si no digo de inmediato que soy blanco, en cuanto lo he comprendido, ya no podré afirmarlo nunca de una manera válida.

No les traigo esto como un modelo de razonamiento lógico, sino como un sofisma, destinado a poner de manifiesto la distinción existente entre el lenguaje aplicado a lo imaginario -porque los otros dos sujetos son perfectamente imaginarios para el tercero, éste los imagina, son simplemente la estructura recíproca como tal_y el momento simbólico del lenguaje, es decir, el momento de la afirmación. Ve usted que aquí hay algo

que no es completamente identificable al corte temporal del que habló momentos atrás.

Sr. RIGUET:—Totalmente de acuerdo.

Aquí se detiene la potencia que la originalidad de las máquinas que manejamos nos revela. Hay una tercera dimensión del tiempo que indiscutiblemente no les pertenece, y que intento ilustrarles con este elemento que no es ni el retardo ni el adelanto, sino la prisa, vínculo propio del ser humano con el tiempo, con el carro del tiempo, que está ahí, acosándolo por detrás. Ahí se sitúa la palabra, y no se sitúa el lenguaje, el cual, por su parte, dispone de todo el tiempo. Por eso, además, con el lenguaje no se llega a nada.

Dr. LECLAiRE:—En todo esto hay una cosa que me confunde. Antes tradujo usted al comienzo era el lenguaje, es la primera vez que oigo esto. ¿A qué se refiere usted? ¿Así lo traduce ?

In principio erat verbum es indiscutiblemente el lenguaje no la palabra.

Dr. LECLAiRE:—Entonces, no hay comienzo.

No fui yo el que escribió el Evangelio según San Juan.

Dr. LECLAIRE:—Es La primera vez que veo eso. Siempre se escribe la palabra, o el verbo, y nunca el lenguaje.

Ya les escribí dos veces en la pizarra el dístico cuya explicación nadie me ha pedido.

Indem er alíes schaft, was schaftet der Hochste?-Sich.

Was schaft er aber vor er alíes schaftet?-Mich.

¿Qué hacía el Todopoderoso en el momento de hacer la creación?: Sich, sí mismo. ¿Y qué era él antes de hacer lo que fuere? Mich, mí mismo. Es sin duda una afirmación arriesgada.

Dr. LECLAIRE:—*No entiendo por qué traduce usted al comienzo y no antes del comienzo.*

No digo en absoluto que san Juan escribió las cosas correctamente. Les digo que, en san Juan, está in principio erat verbum, en latín. Pues bien, ya lo vieron cuando traducimos el De significatione, verbum quiere decir vocablo, significante, y no palabra.

Sr. X: —Verbum *es la traducción del término hebreo dabar, que quiere decir palabra y no lenguaje.*

Tendremos que volver sobre esta cuestión del hebreo. Mientras no nos pongan una cátedra de teología en la facultad de ciencias nunca saldremos del problema, ni respecto a la teología ni respecto a las ciencias. Pero en este momento la cuestión no es saber si tenemos que poner al comienzo el verbo o la palabra. En la perspectiva que hoy hemos abordado y que acabo de ilustrar con el dístico de Daniel von Chepko, hay un espejismo por donde el lenguaje, a saber, todos vuestros pequeños O y 1, está ahí desde toda la eternidad, independientemente de nosotros. Podrían preguntarme: ¿Dónde? Sería muy complicado para mí decirlo. Pero lo seguro, como decía antes Mannoni, es que en una cierta perspectiva no podemos verlos sino allí desde siempre.

Este es uno de los modos en que se distinguen la teoría platónica y la teoría freudiana. La teoría de Platón es una teoría de la reminiscencia. Todo lo que aprehendemos, todo lo que reconocemos, debió estar ahí desde siempre. ¿Y por qué? En una oportunidad les mostré la coherencia de esa teoría con el mito fundamental, el de la díada: Platón sólo puede concebir la encarnación de las ideas como una serie de reflejos indefinidos. Todo lo que se produce y es reconocido está en la imagen de la idea. La imagen existente en sí no es, a su vez, sino imagen de una idea existente en sí, no es más que una imagen con respecto a otra imagen. Sólo hay reminiscencia y, ayer mismo hablamos de esto, la vagina dentada no será además sino una imagen entre las otras imagenes.

Pero cuando hablamos del orden simbólico, hay comienzos absolutos, hay creación. Esto explica que el in principio erat verbum sea ambigüo. No es casual que en griego se llamara logos. En los orígenes, también se lo puede ver en la perspectiva de esa homogeneidad indefinida que hallamos una y otra vez en el dominio de lo imaginario.

Basta que piense en mí: soy eterno. Desde el momento en que pienso en mí, ninguna destrucción de mí es posible. Pero cuando digo yo (je), no solamente es posible la destrucción, sino que en todo instante hay creación. Naturalmente, ella no es absoluta, pero Si para nosotros un porvenir es posible, es porque existe esa posibilidad de creación. Y si tal porvenir no es también puramente imaginario, es porque nuestro yo (je) es llevado por todo el discurso anterior. Si César, en el momento de pasar el Rubicón, no hace un acto ridículo, es porque detrás suyo está todo el pasado de César-el adulterio, la política del Mediterráneo, las campañas contra Pompeya-, si puede hacer algo que tenga un valor estrictamente simbólico es a causa de esto, porque el Rubicón no es más ancho de atravesar que lo que hay entre mis piernas. Este acto simbólico desencadena una serie de consecuencias simbólicas. Esto hace que haya primacía del porvenir de creación en el registro simbólico, en tanto que es asumido por el hombre.

Todo es función de un pasado en el cual tenemos que reconocer la sucesión de creaciones anteriores. Y aunque no la reconozcamos en él, este pasado está ahí desde

siempre, en los pequeños O y los pequeños 1.

No les estuve diciendo que yo creía que el lenguaje estuvo en el origen: por lo que a mí respecta, nada sé de los orígenes. Pero a propósito de este término ambigüo, quise cuestionar lo que durante un momento todos convinieron, que los pequeños O y los pequeños 1 definen un mundo de leyes irrefutables, a saber, que los números son primos desdesiempre.

Quedémonos aquí, lo de hoy fue un poco trabajoso.



Piscoanálisis y cibernética, o la naturaleza del lenguaje

22 de Junio de 1955

Conferencia

Señor Profesor, Señoras, Señores:

Quisiera en mi alocución distinguir entre ustedes a aquellos que habitualmente vienen a escucharme los miércoles, para asociarlos conmigo en el reconocimiento que expresamos hacia el que nombré primeramente, Jean Delay, quien tuvo a bien inaugurar esta serie de conferencias y hoy nos hace el honor de asistir a esta sesión.

Muy personalmente, quisiera agradecerle el haber dado a este seminario, que vengo desarrollando aquí desde hace dos años, un lugar, un techo que ilustra esta enseñanza a través de todos los recuerdos que en él se han acumulado, y la hace participar en la resonancia de su propia palabra.

Hoy quiero hablarles del psicoanálisis y la cibernética. Es un tema que, tratándose de confrontar el psicoanálisis y las diversas ciencias humanas, me pareció digno de atención.

Lo digo ya mismo: no les hablaré de las diversas formas más o menos sensacionales de la cibernética, no les hablaré ni de las grandes ni de las pequeñas máquinas, no las nombraré por sus nombres, no les contaré las maravillas que realizan. ¿Qué podría interesarnos todo esto?

Pero, sin embargo, me pareció que algo podía desprenderse de la relativa contemporaneidad de estas dos técnicas, de estos dos órdenes de pensamiento y ciencia que son el psicoanálisis y la cibernética. No esperen nada que aspire a ser exhaustivo. Se trata de situar un eje gracias al cual algo de la significación de uno y otra sea puesto en claro. Ese eje no es otro que el lenguaje. Y son ciertos aspectos de la naturaleza del lenguaje lo que debo hacerles percibir, en relámpago.

La cuestión de la que partiremos se presentó en nuestro seminario cuando, de una cosa a otra, llegamos a preguntarnos qué significaría un juego de azar jugado con una máquina.

Ese juego de azar era el juego de par o impar, y puede pasar por sorprendente el que en un seminario donde se habla de psicoanálisis nos interesemos por esto. En él también hemos hablado algunas veces de Newton. Creo que estas cosas no se presentan por azar, hay que decirlo. Precisamente porque en este seminario se habla del juego de par o impar, y también de Newton, la técnica del psicoanálisis tiene una posibilidad de no escoger rumbos degradados, si no degradantes.

Pues bien, en el desarrollo del juego de par o impar se trataba de que nosotros, analistas, recordáramos que nada ocurría al azar, y que asimismo en él podía revelarse algo que parece confinar con el azar más puro.

El resultado fue sorprendente. En este público de analistas, nos encontramos con una verdadera indignación ante la idea de que, como alguien me dijo, yo quería suprimir el azar. En verdad, la persona que así me habló poseía convicciónes firmemente deterministas. Y es esto lo que le causaba espanto. Tenía razón esa persona: hay una estrecha relación entre la existencia del azar y el fundamento del determinismo.

Meditemos un poco sobre el azar. ¿Qué queremos decir cuando decimos que algo sucede por azar? Queremos decir dos cosas que pueden ser muy diferentes: o bien que no hay en ello intención, o bien que hay en ello una ley.

Ahora bien, la propia noción de determinismo consiste en que la ley carece de intención. Por eso la teoría determinista siempre busca ver engendrarse lo que se ha constituido en lo real, y que funciona según una ley, a partir de algo originalmente indiferenciado: el azar en cuanto ausencia de intención. Nada, indudablemente, sucede sin causa, nos dice el determinismo, pero es una causa sin intención.

Esta experimentación ejemplar podía sugerir a mi interlocutor -Dios sabe que en estas materias la mente resbala con facilidad- que yo me proponía reintroducir el determinismo en el juego de cara o cruz, al que de manera más o menos intuitiva él identificaba el juego de par o impar. Si hasta en el juego de cara o cruz hay determinismo, ¿dónde iremos a parar? Ya no es posible ningún determinismo verdadero.

Esta cuestión abre la de saber cuál es el determinismo que nosotros, analistas, suponemos en la raíz misma de nuestra técnica. Nos esforzamos por conseguir del sujeto que nos libre sin intención sus pensamientos, como decimos, sus palabras, su discurso, o, para decirlo de otro modo, que intencionalmente se acerque cuanto sea posible al azar. ¿Cuál es aquí el determinismo buscado en una intención de azar? Creo que sobre este tema la cibernética puede aportarnos alguna claridad.

La cibernética es un dominio de fronteras sumamente indeterminadas. Hallar su unidad nos obliga a recorrer con la mirada esferas dispersas de racionalización, que abarcan desde la política y la teoría de los juegos hasta las teorías de la comunicación, e incluso hasta ciertas definiciones de la noción de información.

La cibernética, se nos dice, nació precisamente de trabajos de ingenieros relativos a la economía de la información a través de los conductores, la manera de reducir a sus elementos esenciales el modo bajo el cual es transmitido un mensaje. A este título dataría aproximadamente de unos diez años. El nombre lo encontró Norbert Wiener, un ingeniero de los más eminentes. Creo que esto implica limitar su alcance, y que hay que buscar su nacimiento mucho antes.

Para comprender qué trata la cibernética es preciso rastrear su origen alrededor del tema, tan candente para nosotros, de la significación del azar. El pasado de la cibernética sólo consiste en la formación racionalizada de lo que llamaremos, para oponerlas a las ciencias exactas, ciencias conjeturales.

Ciencias conjeturales: pienso que éste es el verdadero nombre que de aquí en más habría que ponerle a cierto grupo de ciencias que por lo común designamos con el término de ciencias humanas. No es que sea éste un término inadecuado, pues en verdad, en la coyuntura, se trata de la acción humana; pero lo considero excesivamente impreciso, excesivamente impregnado por toda clase de ecos confusos de ciencias seudoiniciáticas que no pueden sino rebajar su tensión y nivel. Con la definición, más rigurosa y orientada, de ciencias de la conjetura, saldríamos ganando.

Si situamos de este modo la cibernética, fácilmente le encontraremos antepasados. Condorcet, por ejemplo, con su teoría de los votos y las coaliciones, de las partes, como él dice, y más atrás Pascal, que sería su padre y verdaderamente su punto de origen.

Partiré de las nociones fundamentales de la otra esfera de las ciencias, de las ciencias exactas, cuyo desarrollo, en su expansión moderna, no se remonta mucho más allá que el de las ciencias conjeturales. Las primeras han ocultado, eclipsado en cierto modo a las segundas, pero ambas son inseparables.

¿Cómo podríamos definir las ciencias exactas? ¿Diremos que, a diferencia de las conjeturales, conciernen a lo real? Pero, ¿qué es lo real?

No me parece que al respecto la opinión de los hombres haya cambiado mucho alguna

vez, contrariamente a lo que intenta hacernos creer una genealogía psicologizante del pensamiento humano para la cual, en sus primeras edades, el hombre vivía en los sueños, y que pretende que los niños están habitualmente alucinados por sus deseos. Singular concepción, tan contraria a la observación que sólo se puede calificar de mito, mito cuyo origen habría que investigar.

El sentido que el hombre dio siempre a lo real es el siguiente: lo real es algo que volvemos a encontrar en el mismo lugar, hayamos estado ahí o no. Tal vez ese real se ha movido pero si se ha movido, se lo busca en otra parte, se indaga por qué se lo ha perturbado, también nos decimos que a veces se ha movido por su propio movimiento. Pero está siempre perfectamente en su lugar, estemos o no ahí. Y en principio, salvo excepción, nuestros propios desplazamientos no ejercen influencia eficaz en ese cambio de lugar.

Las ciencias exactas poseen sin duda alguna la mayor relación con esta función de lo real. ¿Equivale esto a decir que antes de su desarrollo el hombre no disponía de esa función, se hallaba persuadido de la presunta omnipotencia del pensamiento, al que se identifica con el presunto estadio arcaico del animismo, No se trata en modo alguno de que anteriormente el hombre haya vivido en medio de un mundo antropomórfico del que esperaba respuestas humanas. Creo que esta concepción es absolutamente pueril, y que la noción de infancia de la humanidad no corresponde a nada histórico. El hombre anterior a las ciencias exactas pensaba cabalmente, como nosotros, que lo real es lo que volvemos a encontrar en el punto debido. Siempre a la misma hora de la noche hallaremos tal estrella sobre tal meridiano, ahí retornará, siempre está ahí, es siempre la misma. No es casual que tome el punto de referencia celeste antes del punto de referencia terrestre, porque a decir verdad, el mapa del cielo fue confecciónado antes que el mapa del globo.

El hombre pensaba que había lugares que se conservaban, pero también creía que su acción tenía que ver con la conservación de ese orden. Durante mucho tiempo creyó que sus ritos, sus ceremonias-el emperador abriendo el surco de la primavera, las danzas de la primavera, que garantizan la fecundidad de la naturaleza-, sus acciones ordenadas y significativas -acciones en el verdadero sentido, el de una palabra-, eran indispensables para el mantenimiento de las cosas en su lugar. No pensaba que lo real se desvanecería si él no participaba de esa forma ordenada, pero pensaba que lo real se alteraría. No pretendía hacer la ley, pretendía ser indispensable para la permanencia de la ley. Definición importante, porque en verdad salvaguarda perfectamente el rigor de la existencia de lo real.

El límite fue franqueado cuando el hombre se percató de que sus ritos, danzas e invocaciones, en verdad nada tenían que ver con ese orden. ¿Tiene razón o está equivocado? Nada sabemos de esto. Pero es indiscutible que ya no poseemos la antigua convicción. Desde ese momento nació la perspectiva de la ciencia exacta.

A partir del momento en que el hombre piensa que el gran reloj de la naturaleza funciona solo, y que sigue marcando la hora hasta cuando él no se encuentra ahí, nace el orden de la ciencia. El orden de la ciencia estriba en que, de oficiante de la naturaleza, el hombre ha pasado a ser su of icioso. No la gobernará salvo obedeciéndola. Y al igual que el esclavo, intenta hacer caer a su amo bajo su dependencia sirviéndole bien.

Sabe que la naturaleza podrá acudir exactamente a la cita que él le dé. ¿Pero en qué consiste esa exactitud? Precisamente, en el encuentro de dos tiempos en la naturaleza.

Hay un reloj muy grande que no es otro que el sistema solar, reloj natural que hubo que descifrar, y por cierto fue éste uno de los pasos más decisivos en la constitución de la ciencia exacta. Pero el hombre también debe tener su reloj, un reloj más pequeño. ¿Quién es exacto? ¿La naturaleza? ¿El hombre?
No es seguro que la naturaleza responda a todas las citas. Claro está que lo natural puede definirse como aquello que responde al tiempo de la cita. Cuando el señor de Voltaire decía que la historia natural de Buffon no era tan natural, quería decir algo así. Hay allí una cuestión de definición: Mi prometida acude siempre a la cita, porque cuando no viene, ya no la llamo «mi prometida». ¿Es el hombre el exacto? ¿Dónde está el resorte de la exactitud, sino precisamente en el ajuste de los relojes entre sí?

Observen que el reloj, el reloj riguroso, sólo existe desde la época en que Huyghens consiguió fabricar el primer péndulo perfectamente isócrono, 1659, inaugurando así el universo de la precisión -por emplear una expresión de Alexandre Koyré-, sin el cual no habría ninguna posibilidad de ciencia verdaderamente exacta.

¿Dónde está la exactitud? La exactitud está hecha de algo que hicimos descender en ese péndulo y en ese reloj, a saber, cierto factor tomado de cierto tiempo natural: el factor g. Ustedes lo saben, se trata de la aceleración provocada por la gravitación, o sea, en definitiva, una relación de espacio y tiempo. Este factor fue revelado por cierta experiencia mental, empleando el término de Galileo, es una hipótesis encarnada en un instrumento. Y si el instrumento está hecho para confirmar la hipótesis, no hay necesidad alguna de hacer la experiencia que él confirma, ya que, por el sólo hecho de que funciona, la hipótesis queda confirmada.

Pero aún es preciso regular este instrumento según una unidad de tiempo. Y la unidad de tiempo siempre es tomada de lo real, se refiere siempre a lo real, es decir, al hecho de que éste vuelve por algún lado al mismo lugar. La unidad de tiempo es nuestro día sideral. Si consultan ustedes a un físico-tomemos por ejemplo, a Borel-, éste les afirmará que si en la rotación de la tierra, que rige nuestro día sideral, se produjera cierta lentificación insensible pero no inapreciable al cabo de cierto tiempo, actualmente seríamos totalmente incapaces de ponerla en evidencia, dado que regulamos la división del tiempo conforme a ese día sideral que no podemos controlar.

Esta reflexión apunta a hacerles sentir que si bien medimos el espacio con lo sólido, medimos el tiempo con tiempo, que no es lo mismo.

En tales condiciones no puede sorprender que determinada parte de nuestra ciencia exacta llegue a resumirse en un número muy pequeño de símbolos. Es ahí a donde llega nuestra exigencia de que todo sea expresado en términos de materia y movimiento, quiero decir de materia y tiempo, ya que el movimiento, en tanto que era algo en lo real, precisamente hemos terminado por eliminarlo, por reducirlo.

El jueguito simbólico en el que se resumen los sistemas de Newton y de Einstein tiene, finalmente, muy poco que ver con lo real. Esta ciencia que reduce lo real a unas cuantas

letritas, a un paquetito de fórmulas, con el correr del tiempo aparecerá sin duda como una sorprendente epopeya, y quizá también se estrechará como una epopeya de circuito algo corto.

Después de haber considerado este fundamento de la exactitud de las ciencias exactas, es decir, el instrumento, quizá podemos preguntar alguna otra cosa, a saber: ¿qué son estos lugares? Dicho de otro modo, interesémonos por los lugares en cuanto vacíos.

Por habernos planteado esta pregunta comenzó a nacer, correlativamente al nacimiento de las ciencias exactas, un cálculo que se ha comprendido más mal que bien, el cálculo de probabilidades aparece por vez primera bajo una forma auténticamente científica, con el tratado de Pascal sobre el triángulo aritmético, en 1654, y se presenta como el cálculo no del azar, sino de las posibilidades, del encuentro en sí mismo.

En esa primera máquina que es el triángulo aritmético, lo que Pascal elabora se recomienda a la atención del mundo científico por el hecho de que permite hallar de inmediato lo que un jugador tiene el derecho de esperar en determinado momento en que se interrumpe la sucesión de jugadas que constituye una partida. La sucesión de jugadas es la forma más simple que puede darse de la idea del encuentro. Mientras no se haya alcanzado el final de la serie de jugadas convencionalmente prevista, hay algo evaluable, a saber,, las posibilidades del encuentro como tal. Se trata del lugar, y de lo que llega o no a él; de algo, pues, estrictamente equivalente a su propia inexistencia. La ciencia de lo que vuelve a encontrarse en el mismo lugar es sustituida, de este modo, por la ciencia de la combinación de los lugares como tales. Esto, en un registro ordenado que supone ciertamente la noción de jugada, es decir, de escansión.

Todo lo que hasta entonces había sido ciencia de los números pasa a ser ciencia combinatoria. La marcha más o menos confusa, accidental, en el mundo de los símbolos, se ordena en torno a la correlación de la ausencia y la presencia. Y la búsqueda de las leyes de presencias y ausencias va a tender a la instauración del orden binario que desemboca en lo que llamamos cibernética.

Y ahora, sobre esta frontera, enlazo la originalidad de lo que se presenta en nuestro mundo en forma de cibernética, con la espera del hombre. Si la ciencia de las combinaciones del encuentro escandido ha llegado al campo de la atención del hombre, es porque éste se halla profundamente concernido por ella. Y no es casual que esto provenga de la experiencia de los juegos de azar. No es casual que la teoría de los juegos concierna a todas las funciones de nuestra vida económica, la teoría de las coaliciones, de los monopolios, la teoría de la guerra. Sí, la guerra misma, considerada en sus resortes de juego, desprendida de cualquier real. No es casual que la misma palabra designe campos tan diversos y el juego de azar. Pues bien, en los primeros juegos a los que aludo hay una relación de coordinación intersubjetiva. En el juego de azar-y también en los cálculos que le consagra-, ¿llama, busca el hombre algo cuya homofonía semántica manifiesta que debe existir alguna relación con la intersubjetividad, siendo que en el juego de azar ésta parece eliminada? Nos hallamos aquí muy cerca de la cuestión central de la que he partido, a saber: ¿en qué consiste el azar del inconsciente, que el hombre tiene en cierto modo detrás de sí?

En el juego de azar va a probar sin duda su suerte, pero también leerá en él su destino. Advierte que allí se revela algo que le es propio, más aún, diría, cuando no tiene a nadie enfrente.

Les hablé de la convergencia de todo el proceso hacia un símbolo binario, hacia el hecho de que cualquier cosa puede escribirse en términos de O y de 1. ¿Qué hace falta aún para que en el mundo surja algo que llamamos cibernética?

Hace falta que esto funcione en lo real e independientemente de toda subjetividad. Hace falta que la ciencia de los lugares vacíos, de los encuentros como tales, se combine, se totalice, y se ponga a funcionar sola.

¿Qué es preciso para esto? Es preciso tomar algo en lo real que pueda soportarlo. El hombre siempre buscó unir lo real al juego de símbolos. Escribió cosas en las paredes, imaginó inclusive cosas, Mane, thecel, phares, que se escribían solas en las paredes, puso cifras en el sitio donde se detenía, a cada hora del día, la sombra del sol. Pero, finalmente, los símbolos siempre quedaban en el lugar donde estaban destinados a estar. Sumergidos en ese real, podía creerse que no eran más que su marcación.

La novedad está en que se les permitió volar con sus propias alas. Y esto gracias a un aparato simple, común, al alcance de vuestras muñecas, un aparato donde basta con hacer girar el picaporte: una puerta.

Una puerta no es algo, les ruego que lo piensen, totalmente real. Considerarla así llevaría a extraños malentendidos. Si observan una puerta y concluyen que produce corrientes de aire, se la llevarán al desierto bajo el brazo, para refrescarse.

Largamente indagué en todos los dicciónarios lo que quería decir esto, una puerta. En el Littré hay dos páginas sobre la puerta, que van desde la puerta como abertura hasta la puerta como cierre de bordes más o menos en contacto, desde la Sublime Puerta hasta la puerta plantada en las narices: si vuelve usted, le doy con ella en las narices, como escribe Regnard. Y a continuación, sin comentario, Littré dice que una puerta tiene que estar abierta o cerrada. Esto no me satisfizo del todo, a pesar de sus ecos literarios, porque la sabiduría de las naciones me inspira una desconfianza natural: en ella se inscriben muchas cosas pero en forma siempre un tanto confusional, e incluso es por eso que el psicoanálisis existe. Es verdad, una puerta tiene que estar abierta o cerrada. Pero esto no es equivalente.

Aquí nos puede guiar el lenguaje. Una puerta, mi Dios, se abre al campo, pero no se dice que se cierre al establo, ni al cercado. Sé bien que aquí estoy confundiendo entre porta y fores, que es la puerta del cercado, pero no vamos a quedarnos ahí, y proseguimos nuestra meditación sobre la puerta.

Podría creerse que como he hablado del campo y del establo, se trata del interior y del exterior. Creo que sería un verdadero error: vivimos una época lo bastante grandiosa para imaginar una gran muralla que diera exactamente la vuelta a la tierra; y si perforan una puerta, ¿dónde está el interior y dónde el exterior?

Cuando una puerta está abierta, no por eso es más gEnerosa. Se dice que una ventana da a la campiña. Es bien curioso que cuando se dice que una puerta da a alguna parte, en general es una puerta habitualmente cerrada, y a veces incluso condenada...

A veces a una puerta se la toma, y este acto es siempre bastante decisivo. Que una puerta les sea negada es algo mucho más frecuente que otra cosa.

A cada lado de una puerta puede haber dos personas, acechando, mientras que no imaginamos algo así respecto de una ventana. A una puerta se la puede derribar, incluso estando abierta. Naturalmente, como decía Alphonse Allais, esto es tonto y cruel. Por el contrario, entrar por la ventana pasa siempre por ser un acto pleno de desenvoltura, y en todo caso deliberado, mientras que solemos pasar por una puerta sin darnos cuenta. Así, en una primera aproximación, la puerta no cumple la misma función instrumental que la ventana.

La puerta es, por naturaleza, del orden simbólico, y se abre a algo que no sabemos demasiado si es lo real o lo imaginario, pero que es uno de los dos. Hay disimetría entre la apertura y el cierre: si la apertura de la puerta regula el acceso, cerrada, cierra el circuito. La puerta es un verdadero símbolo, el símbolo por excelencia, aquel en el cual siempre se reconocerá el paso del hombre a alguna parte, por la cruz que ella traza, entrecruzando el acceso y el cierre.

A partir del momento en que fue posible reducir los dos rasgos el uno al otro, hacer el cierre, o sea el circuito, algo por donde eso pasa cuando está cerrado y por donde no pasa cuando está abierto, entonces la ciencia de la conjetura pasó a las realizaciones de la cibernética. Si hay máquinas que calculan solas, suman, totalizan y hacen todas las maravillas que hasta entonces el hombre había creído propiedad de su pensamiento, es porque el hada electricidad, como se dice, nos permite establecer circuitos, circuitos que se abren o se cierran, se interrumpen o se restablecen, en función de la existencia de puertas cibernetizadas.

Reparen en que aquí se trata de la relación como tal, del acceso y del cierre. Una vez que la puerta se abre, se cierra. Cuando se cierra, se abre. No es que una puerta tenga que estar abierta o cerrada, sino que tiene que estar abierta y después cerrada, y después abierta, y después cerrada. Gracias al circuito eléctrico y al circuito de inducción conectado a sí mismo, o sea lo que llaman un feed-back, basta con que la puerta se cierre para que de inmediato sea atraída por un electroimán en estado de apertura, y otra vez se cerrará y otra vez se abrirá. Así engendran lo que llaman una oscilación. Esta oscilación es la escansión. Y la escansión es la base sobre la cual van a poder inscribir, indefinidamente, la acción ordenada por una serie de montajes que ya no serán sino juego de niños.

Aquí tenemos cuatro casos para una puerta: en los dos primeros una puerta cerrada, en los otros una puerta abierta.

0

0

1

1

Para otra puerta podemos tener alternadamente una puerta abierta o cerrada.

0

1

0

1

Decretan ustedes ahora, a vuestro capricho, que una tercera puerta por ejemplo, estará abierta o cerrada en ciertos casos, y según la posición de las dos puertas precedentes.

0 0 : 0

0 1 : 1

1 0 : 1

1 1 : 1

Fórmula 1

Aquí bastará con que al menos una de las puertas precedentes esté abierta para que lo esté la tercera.

Hay otras fórmulas. Pueden decretar que es preciso que las dos puertas estén abiertas para que lo esté la tercera.

0 0 : 0

0 1 : 0

1 0 : 0

1 1 : 1

Fórmula 2

Tercera fórmula, que ofrece indudable interés.

0 0 : 0

0 1 : 1

1 0 : 1

1 1 : 0

Formula 3

Aquí decretan que la tercera puerta no estará abierta sino cuando lo esté una sola de las dos.

¿Qué significa todo esto? Lo que puede llamarse, en el plano lógico, se nos ocurra. La fórmula reunión o conjunción. La fórmula 2 tiene igualmente una interpretación lógica, y como su ley se confunde con la de la multiplicación aritmética, a veces se la llama multiplicación lógica. Por último, la fórmula 3 es la suma módulo 2. Cuando suman 1 más 1, en un mundo de notación binaria esto da O y se llevan 1.

A partir del momento en que se nos of rece la posibilidad de encarnar en lo real este O y este 1, notación de la presencia y de la ausencia, de encarnarlo según un ritmo, una escansión fundamental, algo ha pasado a lo real, y nos preguntamos-tal vez no por mucho tiempo, pero en fin, mentes no desdeñables lo hacen-si tenemos una máquina que piensa.

Sabemos bien que esta máquina no piensa. Somos nosotros quienes la hemos hecho, y ella piensa lo que se le dijo que pensara. Pero si bien la máquina no piensa, está claro que nosotros mismos tampoco pensamos en el momento en que hacemos una operación. Seguimos exactamente los mismos mecanismos que la máquina

Aquí lo importante es percatarse de que la cadena de combinaciones posibles del encuentro puede ser estudiada como tal, como un orden que subsiste en su rigor, independientemente de toda subjetividad.

Con la cibernética, el símbolo se encarna en un aparato, y no se confunde con éste, pues el aparato no es más que su soporte. Y se encarna en él de una manera literalmente transubjetiva.

Tuve que operar por caminos que pueden resultarles lentos. Pero es menester que los tengan mentalmente presentes para comprender el verdadero sentido de lo que nos aporta la cibernética, y en particular la noción de mensaje.

La noción de mensaje, en la cibernética, nada tiene que ver con lo que habitualmente llamamos mensaje, que siempre tiene un sentido. El mensaje cibernética es una serie de signos. Y toda serie de signos se reduce a una serie de O o de 1. Por eso la denominada unidad de información, es decir, ese algo por el cual se mide la eficacia de signos cualesquiera, siempre se vincula con una unidad primordial llamada teclado, y que simplemente no es más que la alternativa.

El mensaje, en el interior de este sistema de símbolos, es tomado en una red banal, la de la combinación del encuentro sobre la base de una escansión unificada, es decir, de un 1 que es la escansión misma.

- Por otra parte, la noción de información es tan fácil de entender como uno de los pequeños cuadros que les he hecho.

0 0 : 0

0 1 : 0

1 0 : 0

1 1 : 1

Partamos de este cuadro, que se leerá así: tengo que tener las dos jugadas positivas para ganar. Esto significa que al comienzo tengo una esperanza de 1/4. Supongan que ya haya ugado una vuelta. Si es negativa, no me queda ninguna posibilidad. Si es positiva, tengo una posibilidad sobre dos, 1/2. Esto significa que en mis posibilidades se ha producido una diferenciación de nivel cumplida en un sentido creciente.

Los fenómenos energéticos y naturales siguen siempre el sentido de una igualación de desnivelación. En el orden del mensaje y del cálculo de posibilidades, a medida que la información crece la desnivelación se diferencia. No digo que siempre aumente, porque podrían encontrar casos en que no aumenta, pero no se degrada obligatoriamente, y siempre apunta más bien a la diferenciación.

Todo lo que llamamos lenguaje se ordena en torno a este elemento basal. Para que el lenguaje nazca es preciso que se introduzcan pobres cositas tales como la ortografía, la sintaxis. Pero todo esto está dado al comienzo, porque estos cuadros son precisamente una sintaxis, y por eso podemos hacerles efectuar operaciones lógicas a las máquinas.

En otros términos, en esta perspectiva, la sintaxis existe antes que la semántica. La cibernética es una ciencia de la sintaxis, y su función es que nos demos cuenta de que las ciencias exactas no hacen otra cosa que enlazar lo real a una sintaxis.

Entonces, ¿qué es la semántica, o sea las lenguas concretas, esas que manejamos con su ambigüedad, su contenido emocional, su sentido humano? ¿Diremos que la semántica está poblada, habitada por el deseo de los hombres?

Es indudable que somos nosotros quienes aportamos el sentido. En todo caso esto es seguro para una gran parte de las cosas. ¿ Pero se puede decir que todo lo que circula en la máquina no tiene ninguna clase de sentido? Seguramente no en todos los sentidos de la palabra sentido, porque para que el mensaje sea mensaje es preciso no solamente que sea una serie de signos, sino que sea una serie de signos orientados. Para que funcione según una sintaxis, es preciso que la máquina siga un determinado sentido. Y cuando digo máquina, advierten perfectamente que no se trata simplemente de la cojita: cuando escribo sobre mi hola, cuando desarrollo las transformaciones de los pequeños 1 y 0, también esta producción está siempre orientada.

Por lo tanto, no es absolutamente riguroso decir que es el deseo humano el que, por sí solo, introduce el sentido en el interior de este lenguaje primitivo. La prueba está en que de la maquina no sale nada que no sea lo que esperamos de ella. Es decir, no tanto lo que nos interesa como lo que hemos previsto Ella se detiene en el punto donde determinamos que se detendría, y que ahí se leería cierto resultado.

El fundamento del sistema está ya en el juego. ¿Cómo se lo podría establecer si no descansara en la noción de posibilidad, es decir, en cierta espera pura, que ya es un sentido?

He aquí al símbolo, pues, en su forma más depurada. Esta puede ya dar, en sí misma, más que fallos de sintaxis. Los fallos de sintaxis engendran sólo errores, son sólo accidentes. Pero los fallos de programación engendran falsedad. En este nivel, lo verdadero y lo falso están ya concernidos como tales ¿Qué significa esto para nosotros, analistas? ¿Con qué tenemos que vernosla en el sujeto humano que se dirige a nosotros?

Su discurso es un discurso impuro. Impuro, ¿sólo a causa de los fallos de sintaxis? Desde luego que no. El psicoanálisis todo se basa, precisamente, en el hecho de que sacar algo válido del discurso humano no es una cuestión de lógica. Es detrás de este discurso, que tiene su sentido, donde buscamos, en otro sentido, el sentido y precisamente en la función simbólica que a través de él se manifiesta. Y lo que ahora surge es también otro sentido de la palabra símbolo.

Aquí interviene un hecho inestimable que la cibernética pone en evidencia: hay algo que no se puede eliminar de la función simbólica del discurso humano, el papel que en ella desempeña lo imaginario.

Los primeros símbolos, los símbolos naturales, salieron de una cantidad de imagenes prevalentes: la imagen del cuerpo humano, la imagen de unos cuantos objetos evidentes como el sol, la luna, y algunos otros. Y esto es lo que confiere su peso, su resorte y su vibración emocional al lenguaje humano. Este imaginario, ¿es homogéneo con lo simbólico? No. Reducir el psicoanálisis a la valorización de estos temas imaginarios, a la coaptación del sujeto a un objeto electivo, privilegiado, prevalente, que da el módulo de lo que llaman, con un término ahora de moda, relación de objeto, es pervertirlo.

Si algo pone de manifiesto la cibernética es, sin duda, la diferencia entre el orden simbólico radical y el orden imaginario. Aún hace muy poco tiempo un cibernética me confesaba la extrema dificultad que presenta, se diga lo que se diga, traducir cibernéticamente las funciones de Gestalt, es decir, la coaptación de las buenas formas. Lo que es buena forma en la naturaleza viviente es mala forma en lo simbólico.

Como se ha dicho con frecuencia, el hombre inventó la rueda. La rueda no está en la naturaleza pero es una buena forma, la del círculo. Por el contrario, en la naturaleza no hay rueda que inscriba la huella de uno de esos puntos en cada uno de sus circuitos. No hay cicloide en lo imaginario. La cicloide es un descubrimiento de lo simbólico. Y mientras que muy bien puede ser hecha en una máquina cibernética, da el trabajo más grande del mundo, salvo haciéndolo del modo más artificial, hacer responder un círculo a un círculo a través del diálogo de dos máquinas.

Esto pone en evidencia la esencial distinción de dos planos: el de lo imaginario y el de lo simbólico.

Hay una inercia de lo imaginario que vemos intervenir en el discurso del sujeto, inercia que enturbia este discurso y hace que no me dé cuenta de que, cuando le deseo el bien a alguien, le deseo el mal, cuando lo amo, es a mí mismo a quien amo, o cuando creo amarme, en ese preciso momento amo a otro. Es precisamente el ejercicio dialéctico del análisis el que tiene que disipar esta confusión imaginaria, restituir al discurso su sentido de discurso.

Se trata de saber si lo simbólico existe como tal, o si lo simbólico es únicamente el fantasma en segundo grado de las coaptaciónes imaginarias. Aquí aparece la opción entre dos orientaciones del análisis.

Puesto que además, a través de las aventuras de la historia, todos los sentidos se han acumulado desde hace largo tiempo en el lastre de la semántica, ¿se trata de seguir al sujeto en el sentido que desde este momento ha conferido a su discurso, por cuanto sabe que hace psicoanálisis y que el psicoanálisis ha formulado normas? ¿Se trata de alentarlo a portarse bien, a convertirse en un verdadero personaje llegado a su madurez instintiva, salido de los estadios donde domina la imagen de determinado orificio? ¿Se trata, en el análisis, de una coaptación a esas imagenes fundamentales, de una rectificación, de una normalización en términos de imaginario, o bien de una liberación del sentido en el discurso, en esa continuación del discurso universal en que el sujeto está embarcado? Aquí es donde las escuelas se separan.

Freud poseía hasta el más alto grado ese sentido del sentido que hace que una de sus obras, Los tres cofrecitos por ejemplo, se lea como escrita por un adivino, como guiada por un sentido propio del orden de la inspiración poética. Se trata de saber si el análisis proseguirá, sí o no, en el sentido freudiano, buscando no lo inefable, sino el sentido.

¿ Qué quiere decir el sentido ? El sentido consiste en- que el ser humano no es el amo de ese lenguaje primordial y primitivo. Fue arrojado a él, metido en él, está àpresado en su engranaje

El origen, no lo conocemos. Se nos dice, por ejemplo, que los numeros cardinales aparecieron en las lenguas antes que los números ordinales. No lo esperábamos. Se podría pensar que el hombre entra en el número por vía del ordinal, por la danza, por la procesión civil y religiosa, el orden de precedencias, la organización de la ciudad, que no es sino orden y jerarquía. Y sin embargo los lingüistas me lo afirman, el número cardinal aparece antes.

La paradoja tiene que dejarnos maravillados. El hombre no es aquí amo en su casa. Hay algo en lo cual él se integra y que ya reina por medio de sus combinaciones. El paso del hombre del orden de la naturaleza al orden de la cultura obedece a las mismas combinaciones matemáticas que servirán para clasificar y explicar. Claude Lévi-Strauss las llama estructuras elementales del parentesco. Y sin embargo, no se supone que los

hombres primitivos fueron Pascal. El hombre está comprometido por todo su ser en la procesión de los números, en un primitivo simbolismo que se distingue de las representaciones imaginarias. Es en medio de esto que algo del hombre tiene que hacerse reconocer. Pero lo que tiene que hacerse reconocer, nos enseña Freud, no es expresado, sino reprimido.

Lo que en una máquina no llega a tiempo cae, simplemente, y no reivindica nada. En el hombre no sucede lo mismo, la escansión tiene vida, y lo que no llegó a tiempo permanece suspendido. De esto se trata en la represión.

No hay duda de que algo que no es expresado, no existe. Pero lo reprimido está siempre ahí, insistiendo y demanda ser. La relación fundamental del hombre con ese orden simbólico es precisamente aquella que funda el orden simbólico mismo: la relación del no-ser con el ser.

Lo que insiste para ser satisfecho no puede ser satisfecho sino en el reconocimiento. El final del proceso simbólico es que el no-ser llegue a ser, que sea porque ha hablado.



A, m, a, S

29 de Junio de 1955

Verbum y dabar. La máquina y la intuición. Esquema de la cura. Lo libidinal y lo simbólico.

En el curso de nuestra penúltima reunión les interrogué con éxito diverso, y la sesión produjo efectos diferentes en las mentes de quienes participaron en ella. Para mí fue un modo de acordar mi instrumento con lo que tenía que decirles en mi conferencia sobre psicoanálisis y cibernética. Espero que también a ustedes les haya sido útil.

Sin detenerme en ello en su momento, porque al ritmo en que iban las cosas le habría inspirado aún más un sentimiento de aberración, conservé en mi memoria su intervención sobre el hebreo. ¿Qué me quiso decir cuando me dijo que el verbum del primer versículo de san Juan era el dabar hebreo? ¿En qué se basa usted?

Esto no es una trampa. Hace una hora volví a pensar en ello y al respecto no soy más ducho que usted, incluso seguramente menos.

Sr. X:—Pues bien, ante todo diré que existe un hecho a priori que nos induce a pensar así.

Si bien es indudable que san Juan escribió en griego, no es en absoluto forzoso que pensara en griego, y que su logos fuera el logos babilónico, por ejemplo. Usted dice que pensaba el dabar hebreo. Dígame por qué. Pues de todos modos ésa no es la única forma de expresar en hebreo el sentido del dabar.

Sr. X:—Para resumir la cuestión diré que no encontramos en san Juan ningún concepto verdaderamente platónico. Esto es indiscutible, y podría demostrárselo. Lo interesante es que en general logos...

¿Quién le habla de conceptos platónicos? Me detuve en verbum para compararlo en esta ocasión con el uso latino, indicado suficientemente por el uso que de él hace san Agustín en De Significatione, que comentamos el año pasado. Después de mi última conferencia tiene que apreciar usted mejor todas sus implicaciones. Sugerí que el verbum era quizás anterior a toda palabra, e incluso al fiat del Génesis, como una suerte de axiomática previa. Y al respecto usted me objetaba que se trata del dabar hebreo.

Sr. X:—Es lo que usted dijo: al comienzo era el lenguaje. Ante lo cual Leclaire dijo: no el lenguaje, sino la palabra. Y yo aprobé.

Hay dos preguntas. En primer lugar, ¿por qué bajo el logos de san Juan lo que está es el dabar? Y después, ¿dabar quiere decir más la palabra que otra cosa? Refiérase a las dos preguntas. Veamos, ¿por qué se trata del dabar?

X:—Por dos motivos. Primero, es una cita implícita muy clara del comienzo del Génesis.

Al comienzo del Génesis tenemos, en el versículo tres: fiat lux, precisamente va'omer. Va'omer no es en absoluto dabar. Incluso es exactamente lo contrario.

Sr. X:—¡Pero no, no es exactamente lo contrario!

Explíqueme por qué

Sr. X:—Hay una tradición rabínica que sustantivó un poco ese tercer versículo del Génesis en algo así como una entidad mediadora entre el Creador y la creación y lo que sería la palabra, como hay sabiduría. Pero lo indudable es que en toda la tradición bíblica falta totalmente el concepto de rabio, de logos en el sentido griego. Bultmann lo demostró con análisis muy profundos. El concepto de universo no existe en la tradición bíblica. En ella falta totalmente el concepto de ley fija, determinada por la cual todo se encadena, que constituye el sentido del concepto griego de logos, la racionalidad del mundo, el mundo considerado como un todo en el cual todo se produce de una manera encadenada, lógica. Los hebreos dicen siempre la suma de las cosas, o el cielo y la tierra y todo eso. Pero no piensan en conceptos estáticos, esencialistas.

¿Acaso es que, tras haber oído mi conferencia, cree usted que cuando hablo de un orden simbólico radical me refiero a ese juego de lugares, a esa conjetura inicial, a ese juego conjetural primordial que es anterior al determinismo, anterior a toda noción racionalizada del universo? Se trata, si puedo hablar así, de lo racional antes de su conjunción con lo real. ¿Cree usted que me refiero a eso? ¿Acaso se trata de las cuatro causalidades, del principio de razón suficiente y todo el resto?

X:—Pero si usted dice en el inicio era el lenguaje, es como una proyección retrospectiva de la racionalidad actual.

No se trata de que lo diga yo. No soy yo, es san Juan.

Sr. X:—No, él no lo dice.

Venga, padre Beirnaert, porque estamos tratando de demostrar la formación filológica de X. Que los semitas no posean la noción de un universo tan cerrado como la O, aquel cuyo sistema nos da Aristóteles, de acuerdo.

Sr. X:—Está esencialmente en movimiento y sin ley racional. Lo que pasa en la naturaleza es la palabra de Dios repercutiendo. Es un universo que no está determinado, no racional, histórico si quiere, donde todo se produce por iniciativas personales.

Sí, pero eso no quiere decir que no sea racional, puesto que es la palabra la que lo modula.

Sr. X:.-Diría: no esencialista.

¿Y usted, padre Beirnaert?

P. BEIRNAERT: - Yo hice Escritura santa, como todo el mundo

¿Sabe usted lo que hizo un tal Burnett?

X:—Sí.

Burnett estudió con mucha atención el primer versículo de san Juan. Desde que usted me hizo la objeción no pude volver a dar con su texto, pero al menos me acuerdo de su conclusión. Dice que detrás del logos de san Juan lo que hay que suponer es el memmra arameo.

Sr. X:—Es lo mismo que dabar en hebreo. Es el dabar un tanto sustantivado, rabínico, como le dije.

Ahí no está el problema.

Sr. X:—Es decir que varias cosas llevaron a este primer versículo. Usted tiene la tradición del Génesis, y después la tendencia del pensamiento rabínico.

En todo caso, el memmra está mucho más cerca del va'omer del primer versículo del Génesis, la raíz es la misma. Hace una hora consulté en el Genesius qué quiere decir dabar. Es un imperativo encarnado, del estilo duxit, locutus est, e incluso esto llega hasta la traducción insidiatus est, incitar, seducir. Implica precisamente todo lo que hay de torcido, viciado, corrompido en lo que es una palabra cuando ella baja a lo architemporal. En todo caso, dabar es siempre lo que hay de iluso río, de engañoso, la palabra en su carácter más caduco, en relación con el ammara.

Sr. X:—No, no siempre. Por ejemplo, el trueno es la palabra de Dios, y no en el sentido caduco. Lo que usted dice es un sentido derivado, pero el primer sentido no es ése.

Pero le muestra hacia qué deriva.

Sr. X:—Puede derivar, evidentemente, puede derivar.

Está claramente testificado.

Sr. X:—Desde luego, pero eso no prueba nada.

Pero en todo caso muestra que nada nos permite identificar dabar con el empleo, pongamos, problemático en efecto, ya que nos apagamos a él sobremanera, de logos en el texto griego de San Juan.

Sr. X:—En todo caso hay algo seguro, y es que debe excluirse, porque está totalmente ausente en cualquier otra parte, el sentido platónico de logos.

Pero yo no me refería a eso.

Sr. X:—De todos modos, no se debe traducir por lenguaje.

Por lo que respecta al logos en cuestión, no hay que descuidar la inflexión que da el verbum latino. Podemos hacer de él algo enteramente distinto de la razón de las cosas, a saber, ese juego de la ausencia y la presencia que da ya su marco al fiat. Porque finalmente el fiat se hace sobre un fondo de no-hecho que le es anterior. En otros términos, creo que no es impensable que incluso el fiat, la palabra creadora más original, sea segundo.

Sr. X:—Sí. Pero yo diría que ahí nos colocamos al comienzo del orden histórico temporal, y no llegamos más allá, como usted insinúa.

Tratándose de la palabra, decir en el principio, in principio, posee un carácter de espejismo.

Sr. X:—No entiendo bien qué quiere decir usted ahora.

Una vez que las cosas están estructuradas en una cierta intuición imaginaria, parecen estar allí desde siempre, pero esto es un espejismo, desde luego. Su objeción consiste en decir que hay una retro-acción de ese mundo constituido en un modelo o arquetipo que lo constituiría. Pero de ningún modo se trata forzosamente de arquetipo. La retro-acción en un arquetipo que sería una condensación está totalmente excluida en lo que les enseño. El logos platónico, las ideas eternas, no es eso.

Sr. X:—Por mi parte siempre entendí lenguaje por oposición a palabra, como esa condensación, esa esencia de todo lo que hay.

Lo que yo trataba de hacerles comprender era otro sentido de la palabra lenguaje.

Sr. X:—¡Ah!

Se trata de una sucesión de ausencias y presencias, o más bien de la presencia sobre

fondo de ausencia, de la ausencia constituida por el hecho de que una presencia puede existir. No hay ausencia en lo real. No hay ausencia más que si usted sugiere que puede haber una presencia allí donde no la hay. Yo propongo situar en in principio al vocablo, en tanto que éste crea la oposición, el contraste. Es la contradicción original del O y el 1.

Sr. X:—¿En qué se opone entonces a la palabras

Le da su condición radical.

Sr. X:—Sí, pero encuentro que usted puede designar esa condición con palabra tanto como con lenguaje, porque está muchísimo más allá de esta oposición.

Exacto. Pero eso es lo que quiero indicarles. De lo que se trata es de esa especie de palabra clave, por así decir, y no del registro del dabar, que en cierto modo es la orientación legalista.

Sr. X:—¡Oh

Cuando vuelva consultará usted otra vez Genesis.

Sr. X:—Pero he estudiado todos esos textos. Hay un gran artículo de Guideau que reúne todos los textos posibles, y no sigue esa dirección. Lo encuentro más matizado que Genesius, que indica lo que usted dice: insidioso...

El hecho de que dabar pueda llegar hasta insidiatus est muestra hasta qué punto se modifica.

Sr. X:—Puede modificarse, sí, como palabra puede hacerse charla.

R. P. BEIRNAERT:—Lo mismo sucede con el término parole en francés: él habla, es decir, no hace nada.

No es del todo eso, porque el dabar no sigue el sentido del vacio.

Sr. X:—Tiene usted un texto, Isaías, cincuenta y tres: la palabra de Dios desciende sobre la tierra, y vuelve a subir como fertilizada. Es la palabra creadora, y no la palabra insidiosa, y esto corresponde al arameo memmra, un tanto sustantificado, la palabra cargada de vitalidad.

¿Usted cree que ése es el sentido del arameo memmra; ¿Cree que hay en esa palabra el menor compromiso con la vida? Ahí estamos a nivel del instinto de muerte.

Sr. X:—Esto viene de la tendencia a tratar de entender qué intermediario existe entre el que habla y lo que éste produce. Debe poseer cierta consistencia, y es el inicio, si usted quiere, de una tendencia especulativa en el pensamiento hebraico.

¿Qué, el dabar?

X:—El memmra.

¿ Usted cree ?

X:—Sí, es la tradición rabínica.

R. P. BEIRNAERT:—¿En qué época aparece memmra?

X:—Debe ser del siglo III.

En el artículo al que me refiero, Burnett destaca con todo tipo de comprobaciones, que san Juan pensaba en arameo.

Sr. X y R.P. BEIRNAERT:—Es indudable.

Lo que usted llama tradición rabínica es su inflexión gnóstica

Sr. X:—Sí, evidentemente ella influencia al pensamiento gnóstico, pero en sí misma no lo es. Es esencialmente un pensamiento legalista, que intenta codificarlo todo.

¿No cree usted que el dabar está más cerca de esto?

X:—No, el memmra.

No les imparto una enseñanza ex cathedra. No creo adecuado a nuestro objeto, el lenguaje y la palabra, aportarles aquí algo apodíctico que sólo tengan que registrar y guardarse en el bolsillo. Desde luego, a medida que las cosas marchan hay cada vez más lenguaje en nuestros bolsillos, incluso se nos sale del cerebro, lo que no implica mayor diferencia: siempre puede uno calarse un pañuelo encima.

Si detrás de este discurso hay una verdadera palabra, esa palabra es la vuestra, mis oyentes, tanto y hasta más que la mía.

La vez pasada les pedí que me hicieran preguntas. Y como éstas anunciaban ser algo magras, les propuse un tema: ¿cómo entienden ustedes lo que trato de abordar acerca del lenguaje y de la palabra? Al respecto se formularon objeciones válidas, y el hecho de que hayan quedado interrumpidas durante la explicación, y de que Incluso a veces hayan podido engendrar cierta confusión, de ningún modo fue desalentador. Simplemente quiere decir que el análisis está en curso.

Como la conferencia que pronuncié puede ser vista como el vértice dialéctico de todo lo que se esbozó con el trabajo de este año, hoy les planteo nuevamente si tienen preguntas para hacerme. Hoy nuevamente les vuelvo a pedir que se arriesguen por lo desconocido, por esa zona ignorada que en la experiencia analítica jamás debemos olvidar, porque es nuestra posición de principio.

Algunos se dicen que, en lo tocante a hacer teoría analítica, soy yo el que construyo, el que les propongo mi construcción, y ustedes, ustedes arrancan con eso. Me niego. Frente al orden arquetípico y platónico sobre el que saben tengo toda clase de reservas, así como frente a la palabra primordial que está ahí para ofrecernos la emergencia de lo simbólico, estamos en la posición de tener que concebir, en el sentido pleno del término.

Ni por un sólo instante pensamos que todo ya esté escrito. Como Lefebvre-Pontalis hizo notar el otro día, no habría nada en absoluto si no hubiera sujeto hablante. Y por esa razón, para que haya algo nuevo es preciso que exista la ignorancia. En esa posición estamos, y por eso tenemos que concebir, en sentido pleno. Cuando sabemos algo, dejamos completamente de concebir.

¿Quién toma la palabra? ¿El señor Marchant, que tiene aspecto de estar visitado por la gracia?

MARCHANT:—El espíritu que en este momento me visita más bien me haría protestar. ¿Qué interés obtendríamos planteando preguntas?

Puede que cierto punto álgido de mi discurso, en mi última conferencia, les haya parecido demasiado abrupto, eludido, abreviado, olvidado y les impida hacer el enlace.

Sr. MARCHANT:—Planteo mi pregunta en un nivel mucho más elevado, si puedo expresarme así. Aquí hemos escuchado durante una cantidad de meses un seminario del que cada uno de nosotros sacó lo que pudo. Si hacemos preguntas, siempre tenderemos a reducir la cuestión a cosas de un nivel más sólido por así decir, con todo lo que esto implica de inconveniente.

Estas cosas están hechas para desembocar en la práctica, y no olviden que la práctica está totalmente conceptualizada.

Sr. VALABREGA:—Tengo una pregunta a propósito de su conferencia. Usted habló de la triangularidad, que puede ser o no reconocida por la máquina cibernética. Esta noción, ¿pertenece entonces al orden imaginario o al orden simbólico? Como hace un momento habló de la ignorancia, pensé en Nicolás de Casa, que en toda la primera parte de la Docta Ignorancia hace un análisis formal de la noción de triangularidad, y la vincula, me parece, al símbolo.

Usted está aludiendo a lo que dije respecto de las peculiares dificultades que implica formalizar, en el sentido simbólico del término, ciertas Gestalten. Y no es el triángulolo que tomé como ejemplo sino el circula; que no es lo mismo.

Sr. VALABREGA:—En lo que dije aludo al hecho de que la máquina cibernética puede reconocer o no, según su posición en el espacio, una forma. Se introdujo, pues, en mí, y también en otros, una confusión: ya no sabíamos si en estas experiencias la circularidad o la triangularidad pertenecía para usted al orden de lo simbólico o de lo imaginario.

Todo lo que es intuición se halla mucho más cerca de lo imaginario que de lo simbólico. Una inquietud auténticamente actual del pensamiento matemático es eliminar lo más radicalmente posible los elementos intuitivos. El elemento intuitivo es considerado como una impureza en el desarrollo de la simbólico matemática. Esto no equivale a decir que los matemáticos crean zanjada la cuestión. Algunos consideran la intuición ineliminable. No obstante, persiste la aspiración a reducirlo todo en una axiomática.

Por lo que atañe a la máquina, creo que, por supuesto, ella no puede zanjar la cuestión. Pero observen lo que sucede cada vez que tratamos de poner a una máquina en estado de reconocer la buena forma pese a todas las aberraciones de la perspectiva. Para nosotros, en lo intuitivo, en la imaginación, reconocer la buena forma es algo que la teoría guestaltista considera de lo más simple. En la máquina, nunca producimos un efecto basado en una simplicidad semejante: siempre es mediante la más extrema, la más artificial de las composiciones, siempre es por un barrido puntual del espacio, por un scanning, y con fórmulas por tanto muy complicadas, como recomponemos lo que se podría llamar sensibilidad de la máquina a una forma particular. En otros términos, las buenas formas no constituyen para la máquina las fórmulas más simples. Lo cual, en la experiencia, indica ya suficientemente la oposición entre lo imaginario y lo simbólico.

Sr. VALABREGA:—No me hice entender bien. El debute al que usted alude, relativo a los orígenes de las matemáticas, entre intuicionistas y no intuicionistas, es ciertamente Interesante, pero antiguo, y lateral en relación con el problema que planteo, que se refiere

a la noción y no a la percepción de un triángulo o de un círculo. A lo que apunto es al resultado que hay en la noción misma de triangularidad, por ejemplo.

Podríamos retamar el texto que usted mencionaba. Este año releí una parte a propósito de los máximos y mínimos, pero no veo bien cómo aborda Nicolás de Casa la cuestión del triángulo. Creo que para él el triángulo es mucho más el ternario que el triángulo.

Sr. VALABREGA:—No me refiero especialmente a él. Lo que parece es que la noción de triangularidad, cualesquiera que sean las posiciones intuicionistas o no intuicionistas de los matemáticos, no puede ser otra cosa que simbólica.

Sin duda alguna.

Sr. VAtABREGA:—En ese momento, la máquina cibernética debería reconocer esa triangularidad, y no lo hace. Por eso usted tendió a decir, según parece, que la triangularidad era en realidad del orden imaginario.

Decididamente, no.Al hecho de que la máquina reconozca hay que darle un sentido más problemático. La triangularidad de la que usted habla es, en cierto modo, la estructura misma de la máquina, aquello a partir de lo cual la máquina surge como tal. Si tenemos O y 1, hay algo que viene después. Sólo a partir de una sucesión puede establecerse la independencia de los O y de los 1, la generación simbólica de las connotaciones presencia-ausencia. Les señalé que el producto lógico, la suma lógica, supone siempre tres columnas. En un margen, O más 1 darán 1, y en el otro O más 1 darán 0. En otros términos, la ternaridad es esencial para la estructura de la máquina. Y, por supuesto, prefiero ternaridad a triangularidad, que se presta a una imagen.

Sr. VALABREGA:—No hablaba de ternaridad sino de triangularidad. Hablaba del triángulo mismo, de la noción de triangularidad del triángulo, y no de la temeridad.

¿Quiere usted decir el triángulo como forma?

VALABREGA:—Si esa noción, como creo, pertenece al orden simbólico, no se explica por qué no se puede construir una máquina cibernética que reconozca La forma del triángulo.

Precisamente, en la medida en que es del orden imaginario.

Sr. VALABREGA:—Entonces no es del orden simbólico.

Sólo la función 3 es verdaderamente mínima en la máquina.

Sr. RIGUET:—Sí. Se podría generalizar un poco la cuestión y preguntar si la máquina puede reconocer en otra máquina una cierta relación ternaria. La respuesta es sí. Que reconozca el triangulo en todos los casos no es quizás, en mi opinión, un problema imposible, aunque no esté resuelto. Pero el triángulo está, en el orden de las formas, muy simbolizado: no hay triángulo en la naturaleza.

Sr. VALABREGA:—Si el problema fuera insoluble, habría que suponer que la noción de triangularidad no es enteramente del orden simbólico, sino también del orden imaginario.

Sí

Sr. VALABREGA:—Si sólo hay conceptos concretos elaborados, se está en contradicción con las investigaciones axiomáticas. En axiomática parece que se eliminan-al menos en gran parte, sólo queda un residuo y algunos dijeron que no quedaba nada- conceptos concretos de intuición. Hay aquí un problema.

Usted quiere decir que hay un margen tan grande como se quiera. El problema sigue abierto.

Sr. VALABREGA:—Sí, en el sentido en que usted mismo dijo que el triángulo no existe en la naturaleza. ¿En qué consiste entonces esa intuición: No es un concepto concreto, una elabo- a partir de formas existentes. Es una noción, es simbólica.

Sr. RIGUET:—En las investigaciones axiomáticas recientes un triángulo es algo simbólico, porque un triángulo es una cierta relación.

Sí, es posible reducir el triángulo a una cierta relación.

Sr. RIGUET: - Una noción de incidencia entre puntos y rectas.

Por consiguiente, en resumidas cuentas, ¿tiene que poder ser reconocido por la máquina?

RIGUET:—Sí. Pero hay que definir con mucha exactitud cuál es el universo de todas Las formas que podemos considerar. Y entre éstas, usted le pide a la máquina que reconozca una forma bien determinada.

Sólo a partir de una reducción simbólica de las formas, ya hecha, en realidad debida ya al trabajo de la máquina, se le pide a la máquina concreta, real, que opere.

Sr. MARCHANT:—Ahí se trata de una descripción.

No, no creo.

Sr. RIGUET:—Es una descripción de la relación que usted impone a esa relación incidente, la de tener una cantidad de propiedades, sin no obstante enumerarlas. Es una descripción no enumerativa, porque usted no hace la lista de todas las rectas, de todos los puntos que considera, sino la lista de todos los puntos, rectas, etc., que están en la naturaleza. Ahí es donde se introduce lo imaginario.

Sr. MARCHANT:—¿Dónde coloca usted este concepto, en qué dominio?

RIGUET:—No sirve de gran cosa, si usted no se coloca en el marco de una axiomática determinada. Le hablé de la incidencia sobre la recta, pero hay otras formas de axiomatizar la geometría elemental.

O. MANNONI:—Es posible, en efecto, constituir el triángulo esquemáticamente, incluso sin saber que se está hablando de un triángulo. ¿Cómo estar seguros de que el triángulo que trazamos es un triángulo?Aquí tenemos un problema que atañe a la relación entre lo simbólico y lo imaginario, y es un problema muy oscuro.

Sí. Tomado en sentido contrario, por así decir.

O. MANNONI:—Sí, al revés.

Sr. RIGUET:—Cuando usted razona sobre el triángulo trazado en la hoja de papel, acumula cierta cantidad de propiedades que tienen su garante en el modelo axiomático que ha tenido en cuenta.

O. MANNONI:—Entonces. usted habla dos lenguajes traducen.

Sin duda alguna.

O. MANNONI:—Entonces, lo imaginario ya es lenguaje, ya es simbólico.

El lenguaje encarnado en una lengua humana está hecho, no lo dudamos, con imagenes escogidas que poseen, todas ellas, cierta relación con la existencia viviente del ser humano, con un sector bastante estrecho de su realidad biológica, con la imagen del semejante. Esta experiencia imaginaria carga toda lengua concreta, y al mismo tiempo todo intercambio verbal, con algo que lo convierte en un lenguaje humano, en el sentido más prosaico y común del término humano, en el sentido de human en inglés.

Precisamente por esto ella puede ser un obstáculo al progreso de la realización del sujeto en el orden simbólico, cuya función pura se manifiesta de mil formas en la vida humana, función connotable en términos de presencia y ausencia, de ser y no-ser.

Y es por esto por lo que siempre nos encontramos con una resistencia que se opone a la restitución del texto integral del intercambio simbólico. Somos seres encarnados, y siempre pensamos por medio de algún expediente imaginario que detiene, para, embrolla la mediación simbólica. Esta se ve perpetuamente cortada, interrumpida.

O. MANNONI:—Lo que me molesta es que tengo la sensacion de que este doblez imaginario no corta solamente, sino que es el alimento Indispensable del lenguaje simbólico, y que el lenguaje, si se lo priva completamente de ese alimento, se convierte en la máquina, es decir, en algo que deja de ser humano.

Nada de sentimiento. No vaya a decir que la máquina es una malvada y estorba nuestra existencia. No se trata de eso. La máquina es únicamente la sucesión de los pequeños O y los pequeños 1, y además, el problema de si es humana o no está totalmente resuelto: no lo es. Sólo que también hay que averiguar si lo humano, en el sentido en que usted lo entiende, es tan humano.

O. MANNONI:—Es una cuestión muy grave.

Sin embargo la noción de humanismo, sobre el cual no les deré un seminario, me parece bastante cargada de historia para que podamos considerarla como una posición particular realizada en un campo totalmente localizado de lo que imprudentemente seguimos llamando humanidad. Y no debemos asombrarnos del hecho de que el orden simbólico sea absolutamente irreductible a lo que comúnmente llaman experiencia humana. Usted me dice que nada sería si eso no se encarnara en la imaginacion. No lo dudamos, pero las raíces, ¿están todas allí? Nada nos permite decirlo. La deducción empírica de los números enteros no sólo no está hecha, sino que incluso parece demostrado que no puede hacerse.

Trataré de llevar todas estas consideraciones al pequeño esquema resumen sumativo que

ya les presenté.

Al comienzo del tercer capítulo de Más allá del principio del placer, Freud explica las etapas del progreso del análisis. Texto luminoso, cuya copia todos ustedes deberían llevar en el bolsillo para remitirse a él en todo instante.

Primeramente, dice, apuntamos a la resolución del síntoma dando su significación. Mediante este proceder se obtuvieron algunas luces, incluso algunos efectos.

R. P. BEIRNAERT:—¿Por qué?

Lo que les enseño no hace más que expresar la condición gracias a la cual lo que Freud dice es posible. ¿Por qué?, pregunta usted. Porque el síntoma es en sí mismo, de punta a punta, significación, esto es, verdad, verdad puesta en forma. Se distingue del indicio natural por el hecho de que ya está estructurado en términos de significado y significante, con lo que esto implica, o sea el juego de significantes. En el interior mismo de lo dado concreto del síntoma, ya hay precipitación en un material significante. El síntoma es el revés de un discurso.

R. P. BEIRNAERT:—Pero ¿de qué modo es eficaz la comunicación inmediata al enfermo?

La comunicación de la significación al enfermo cura en la medida en que trae aparejada en éste la Uberzeugung, esto es, la convicción. El sujeto integra, en el conjunto de las significaciónes que ya ha admitido, la explicación que usted le da, y esto no puede carecer de efecto, de manera puntual, en el análisis salvaje. Pero está lejos de ser general.

Por ese motivo pasamos a la segunda etapa, donde se reconoce la necesidad de la integración en lo imaginario. Es preciso que surjan, no simplemente la comprensión de la significación, sino propiamente hablando la reminiscencia, es decir, el paso a lo imaginario. En ese continuo imaginario que llamamos yo, el enfermo tiene que reintegrar, tiene que reconocer como propio de él, tiene que integrar en su biografía, la serie de las significaciónes que desconocía. Sigo en este momento el comienzo del tercer capítulo de Essais de psychanalyse(26).

Tercera etapa: se advierte que esto no alcanza, a saber, que hay una inercia propia de lo que ya está estructurado en lo imaginario.

Lo principal, a lo largo de estos esfuerzos, prosigue el texto, consigue recaer en las resistencias del enfermo. Ahora el arte está en descubrir talas resistencias lo más rápidamente posible, mostrárselas al enfermo y moverlo, impulsarlo mediante la influencia humana a ir abandonando dichas resistencias. Elpaso a la conciencia, el devenir consciente de lo inconsciente, incluso por esa vía, no siempre es posible de alcanzar por completo. Todo ese recuerdo no es quizás estrictamente lo esencial, si no se obtiene al mismo tiempo Uberzeugung, la convicción.

Hay que leer el texto como yo lo leo, es decir, en alemán, porque el texto francés-esto hace al arte del traductor-presenta un cariz grisáceo, polvoriento, que disimula la violencia del relieve de lo que Freud aporta.

Freud insiste en que después de la reducción de las resistencias hay un residuo que puede ser lo esencial. Introduce aquí la noción de repetición, Wiederbolung. Esta consiste esencialmente, dice, en que del lado de lo que está reprimido, del lado de lo inconsciente, no hay ninguna resistencia, sólo hay tendencia a repetirse.

En este mismo texto Freud subraya la originalidad de su nueva tópica. La simple connotación cualitativa inconsciente/ consciente no es aquí esencial. La línea de clivaje no pasa entre inconsciente y consciente sino entre, por una parte, algo que está reprimido y sólo tiende a repetirse, es decir, la palabra que insiste, esa modulación inconsciente de la que les hablo, y, por la otra, algo que la obstruye y que está organizado de otra manera, a saber, el yo. Si leen este texto a la luz de las nociones con las que pienso haberlos familiarizado, verán que el yo es situado estrictamente como siendo del orden de lo imaginario. Y Freud subraya que toda resistencia procede, como tal, de ese orden.

Antes de dejarlos, y dado que es preciso puntuar, poner un punto final que les sirva de tabla de orientación, retornaré los cuatro polos que inscribí más de una vez en la pizarra.

Comienzo por A, que es el Otro radical, el de la octava o novena hipótesis del Parménides, que es también el polo real de la relación subjetiva y al que Freud vincula la relación con el instinto de muerte.

Luego tienen m, el yo, y a, el otro, que no es un otro en absoluto, ya que está esencialmente acoplado al yo, en una relación siempre reflexiva, intercambiable: el ego es siempre un altar-ego.

Tienen aquí S, que es a la vez el sujeto, el símbolo, y también el Es. La realización simbólica del sujeto, que es siempre creación simbólica, es la relación que va de A a 5. Ella es subyacente, inconsciente, esencial a toda situación subjetiva.

Esta esquematización no parte de un sujeto aislado y absoluto Todo está ligado al orden simbólico, desde que hay hombres en el mundo y que ellos hablan. Y lo que se transmite y tiende a constituirse es un inmenso mensaje donde todo lo real es poco a poco retransportado, recreado, rehecho. La simbolización de lo real tiende a ser equivalente al universo, y los sujetos no son allí sino relevos, soportes. Lo que hacemos ahí dentro es un corte a nivel de uno de esos acoplamientos.

Nada se comprende si no es a partir de esto, que en toda la obra de Freud les es recordado y enseñado. Tomen el esquema del aparato psíquico que figura en esos pequeños manuscritos que Freud enviaba a Fliess y también al final de La interpretación de los sueños. Puede creerse que Freud trataba simplemente de formalizar en algo que podríamos llamar la simbólica cientificista: nada más lejos de eso. El punto crucial de su aporte es la idea, que no aparece en ninguna otra parte, en la que insiste principalmente en el capítulo VII: hay una verdadera oposición entre función consciente y función inconsciente. Este punto de partida justificado o no, poco importa, estamos comentando a Freud le parece esencial para explicar lo concreto que sucede con los sujetos que tiene

delante, para comprender los dominios de la vida psíquica. Lo que sucede a nivel del puro consciente, a nivel del órtex donde se sitúa ese reflejo del mundo que es lo consciente, es como tal inmediatamente borrado, no deja huellas. Las huellas tienen lugar en otra parte.

De aquí partieron muchos absurdos, alimentados por el término profundidad, que Freud habría podido evitar y que se ha utilizado en forma tan desacertada. Esto quiere decir que, a fin de cuentas, el ser vivo no puede recibir, no puede registrar, sino lo que está hecho para recibir: más exactamente, que sus funciones están hechas mucho más para no recibir que para recibir. El ser vivo no ve, no oye lo que no es útil para su subsistencia biológica. Sólo que el ser humano, por su parte, va más allá de lo real que le es biológicamente natural. Y ahí comienza el problema.

Todas las máquinas animales están estrictamente fijadas a las condiciones del medio exterior. Varían, se nos dice, en la medida en que varía ese medio exterior. Desde luego, es propio de la mayoría de las especies animales no querer saber nada con lo que las descompagina: antes reventar. Por eso revientan, además, y por eso somos fuertes. La inspiración de Freud no es mística. Freud no cree que en la vida exista poder morfógeno, en cuanto tal. Para el animal el tipo, la forma, están ligados a una elección en el medio exterior, como el revés y el derecho. ¿Por qué con el ser humano pasa otra cosa?

Muchas experiencias de laboratorio, extenuantes, por lo demás, muestran que basta con poner al pulpo o a cualquier otro animal ante el triángulo, con cierta tenacidad, para que acabe por reconocerlo, es decir, por generalizar. La pregunta de Valabrega debería ser contestada en el plano de lo general. Pero en el hombre, lo nuevo es que algo se encuentra ya lo bastante abierto, imperceptiblemente desordenado en la coaptación imaginaria, como para que pueda insertarse la utilización simbólica de la imagen.

En él hay que suponer cierta hiancia biológica, la que intento definir cuando les hablo del estadio del espejo. La captación total del deseo, de la atención, supone ya la falta. La falta está ya ahí cuando hablo del deseo del sujeto humano en relación con su imagen, de esa relación imaginaria extremadamente general que llaman narcisismo.

Los sujetos vivos animales son sensibles a la imagen de su tipo. Punto absolutamente esencial, al que se debe que toda la creación viviente no sea una inmensa orgía. Pero el ser humano tiene una relación especial con la imagen que le es propia: relación de hiancia, de tensión alienante. Ahí se inserta la posibilidad del orden de la presencia y de la ausencia, es decir, del orden simbólico. La tensión entre lo simbólico y lo real está ahí subyacente. Es sustancial, si consienten ustedes en dar su sentido puramente etimológico al término sustancia. Es un upoketmenon.

Para todos los sujetos humanos que existen, la relación entre el A y el S siempre pasará por la intermediación de esos sustratos imaginarios que son el yo y el otro y que constituyen los cimientos imaginarios del objeto: A, m, a, S.

Tratemos de hacer un poco de linterna mágica. Caeremos en la baja mecánica, que es la enemiga del hombre, imaginando que en el punto de intersección de la dirección simbólica y el paso por lo imaginario hay una lámpara tríoda. Supongamos que una corriente pase al circuito. Si hay vacío, del cátodo al ánodo se produce un bombardeo electrónico gracias al cual la corriente pasa. Fuera del ánodo y del cátodo hay un tercer oda, transversal. Pueden hacer pasar por él la corriente, positivizando, de tal forma que los electrones sean conducidos hacia el ánodo, o bien negativizando, deteniendo en seco el proceso: lo que emana del negativo se ve rechazado por el negativo que ustedes interponen.

Esta es simplemente una nueva ilustración de la historia de la puerta, historia que evoqué el otro día en razón del carácter no homogéneo del auditorio. Digamos que es una puerta de puerta, una puerta a la segunda potencia, una puerta en el interior de la puerta. Lo imaginario está así en la posición de interrumpir, cortar, escandir lo que sucede a nivel del circuito.

Reparen que lo que sucede entre A y S posee un carácter en sí mismo conflictivo. A lo sumo, el circuito se contraría, se para, se corta a sí mismo. Digo a lo sumo, porque el discurso universal es simbólico, viene de lejos, no lo hemos inventado. No fuimos nosotros quienes inventamos el no-ser, sino que hemos caído en un rinconcito de no-ser. Y por lo que atañe a la transmisión de lo imaginario tenemos también lo nuestro, con todas las fornicaciones de nuestros padres, abuelos, y otras historias escandalosas que son la sal del psicoanálisis.

A partir de aquí las necesidades del lenguaje y las de la comunicación interhumana son fáciles de comprender. Conocen ustedes esos mensajes que el sujeto emite bajo una forma que los estructura, los gramaticaliza, como procedentes del otro, bajo una forma invertida. Cuando un sujeto le dice a otro eres mi maestro o eres mi mujer, esto quiere decir exactamente lo contrario. Esto pasa por A y por m, y en seguida llega al sujeto, al que de golpe entroniza en la peligrosa y problemática posición de esposo o de discípulo. Así es como se expresan las palabras fundamentales.

Pues bien, en el síntoma, dicho de otro modo, en una neurosis, ¿de qué se trata? Han podido observar que en el circuito, el yo está verdaderamente separado del sujeto por la a minúscula, es decir, por el otro. Y sin embargo, hay un vínculo. Yo soy yo, y ustedes también lo son, ustedes. Entre los dos, existe este dato estructurante: los sujetos están encarnados. En efecto, lo que sucede a nivel del símbolo sucede en seres vivos. Lo que está en S pasa para revelarse por el soporte corporal del sujeto, pasa por una realidad biológica que establece una división entre la función imaginaria del viviente, una de cuyas formas estructuradas es el yo-no tenemos tanto de qué quejarnos-, y la función simbólica que es capaz de cumplir y que le confiere una posición eminente frente a lo real.

Decir que hay neurosis, decir que hay reprimido, que se acompaña siempre de retorno, equivale a decir que algo del discurso que va de A a S pasa y al mismo tiempo no pasa.

Lo que merece llamarse resistencia se debe a que el yo no es idéntico al sujeto, y que es propio de la naturaleza del yo el integrarse en él circuito imaginario que condiciona las interrupciones del discurso fundamental. Sobre esa resistencia pone Freud el acento cuando dice que toda resistencia procede de la organización del yo. Porque es en cuanto imaginario, y no simplemente en cuanto existencia carnal, que el yo se encuentra, en el análisis, en la fuente de las interrupciones de un discurso que sólo pide pasar en actos, en palabras, o en WiederLolen, es lo mismo.

Cuando les digo que la única resistencia verdadera en el análisis es la resistencia del analista, esto significa que un análisis sólo es concebible en la medida en que el a está borrado. En el análisis debe cumplirse cierta purificación subjetiva-de lo contrario, ¿para qué todas esas ceremonias a las que nos entregamos?-, de suerte que durante todo el tiempo de la experiencia analítica se pueda confundir el polo a con el polo A.

El analista participa de la naturaleza radical del Otro, en tanto es lo más difícilmente accesible que hay. Desde ese momento, y a partir de ese momento, lo que parte de lo imaginario del yo del sujeto se pone en concordancia, no con ese otro al que está acostumbrado y que es su pareja, aquel que está hecho para entrar en su juego, sino justamente con el Otro radical que está enmascarado. La llamada transferencia acontece muy exactamente entre A y m, en la medida en que el a, representado por el analista, no está.

Como dice Freud en este texto de un modo admirable, se trata de una Uberlegenheit que en esta ocasión se traduce por superioridad, pero sospecho que hay aquí un juego de palabras, como indica lo que sigue-, gracias a la cual la realidad que aparece en la situación analítica es reconocida immer, siempre, als Spiegelung-término sorprendente-como el espejismo de cierto pasado olvidado. El término Spiegel, espejo, está ahí. A partir del momento en que ya no existe la resistencia de la función imaginaria del yo, el A y el m pueden en cierto modo concordar, comunicarse en grado suficiente para que entre ambos se establezca cierto isocronismo, cierta positivización simultánea respecto a nuestra lámpara tríoda. La palabra fundamental que va de A al S encuentra aquí una vibración armónica, algo que, lejos de interferir, permite su paso. Incluso se puede dar a esa lámpara tríoda su papel real, que a menudo es el de un amplificador, y decir que el discurso fundamental hasta allí censurado por emplear el mejor término se esclarece.

Este progreso se realiza por el efecto de transferencia, el cual pasa en otra parte que no es aquella donde pasa la tendencia repetitiva. Lo que insiste, lo que sólo pasa, acontece entre A y S. La transferencia, por su parte, pasa entre m y a. Y sólo en la medida en que el m aprende paulatinamente, por así decir, a ponerse en concordancia con el discurso fundamental, puede ser tratado de la misma manera en que es tratado el A, es decir, paulatinamente ligado al S.

Esto no significa que un yo supuestamente autónomo encuentre apoyo en el yo del analista, como escribe Lowenstein en un texto que hoy no les leeré, pero que había elegido escrupulosamente, y devenga un yo cada vez más fuerte, integrante y docto. Por el contrario, significa que el yo se convierte en lo que no era, significa que llega al punto donde está el sujeto.

No crean por ello que después de un análisis el yo se volatilice: sea ese análisis didáctico o terapéutico, no asciende uno al cielo, desencarnado y puro símbolo.

Toda experiencia analítica es una experiencia de significación Una de las grandes objeciones que nos han opuesto es la siguiente: ¿qué catástrofe sobrevendrá si se le revela al sujeto su realidad, su pulsión no-sé-qué, su vida homosexual? Dios sabe si, en esta ocasión, los moralistas tienen al respecto algo que decirnos. Sin embargo, la objeción es caduca y carente de valor. Admitiendo inclusive que se le revela al sujeto alguna tendencia que habrá podido ser apartada de él para siempre mediante vaya a saber qué esfuerzo, lo que en el análisis se pone en tela de juicio no es la revelación al sujeto, de parte nuestra, de su realidad. En efecto, cierta concepción del análisis de las resistencias se inscribe en buena medida en este registro. Pero la experiencia auténtica del análisis se opone a ello en forma absoluta: el sujeto descubre por intermedio del análisis su verdad, es decir, la significación que cobran en su destino particular esos datos de partida que le son propios y que podernos decir son lo que le tocó en suerte.

Los seres humanos nacen con toda clase de disposiciones, sumamente heterogéneas. Pero cualquiera que sea su suerte fundamental, su suerte biológica, lo que el análisis revela al sujeto es su significación. Esa significación es función de cierta palabra, que es y no es palabra del sujeto: él recibe esa palabra ya totalmente hecha, es su punto de pasaje. No sé si se trata de la palabra clave primitiva del Libro del Juicio, inscrito en la tradición rabínica. No miramos tan lejos, tenemos problemas más limitados, pero en ellos los términos vocación y llamada poseen todo su valor.

Si no existiera esa palabra recibida por el sujeto, y que remite al plano simbólico, no habría ningún conflicto con lo imaginario, y cada cual seguiría pura y simplemente su inclinación. La experiencia nos muestra que no es así. Freud nunca renunció a un dualismo esencial como constituyente del sujeto. Esto no significa más que estos recruzamientos. Quisiera continuarlos.

El yo se inscribe en lo imaginario. Todo lo que es del yo se inscribe en las tensiones imaginarias, como el resto de las tensiones libidinales. Libido y yo están del mismo lado. El narcisismo es libidinal. El yo no es una potencia superior, ni un puro espíritu, ni una instancia autónoma, ni una esfera sin conflictos-como se osa escribir-sobre la cual tendríamos que tomar apoyo. ¿Qué es esa historia? ¿Debemos exigir de los sujetos que posean tendencias superiores a la verdad? ¿Qué es la tendencia trascendente a la sublimación? Freud la repudia de la manera más formal en Más allá del principio del placer. En ninguna de las manifestaciones concretas e históricas de las funciones humanas ve la menor tendencia al progreso, y esto posee cabalmente su valor en aquel que inventó nuestro método. Todas las formas de la vida son igualmente sorprendentes, milagrosas; no hay tendencia hacia formas superiores.

Es aquí donde llegamos al orden simbólico, que no es el orden libidinal en el que se inscriben tanto el yo como la totalidad de las pulsiones. Tiende más allá del principio-del placerr, fuera de los límites de la vida, y por eso Freud lo identifica al instinto de muerte. Releerán ustedes el texto y verán si les parece digno de aprobación. El orden simbólico es rechazado del orden libidinal que incluye todo el dominio de lo imaginario, comprendida la estructura del yo. Y el instinto de muerte no es sino la máscara del orden simbólico, en tanto que-Freud lo escribe-está mudo, es decir, en tanto que no se ha realizado. Mientras el reconocimiento simbólico no se haya establecido, por definición, el orden simbólico está mudo.

Al orden simbólico, a la vez no-siendo e insistiendo en ser, apunta Freud cuando nos habla del instinto de muerte como lo más fundamental: un orden simbólico naciendo, viniendo, insistiendo en ser realizado.

Notas finales

1 (Ventana-emergente - Popup)

Je, pronombre personal de primera persona singular, siempre cumple función de sujeto. Moi, también pronombre de la primera persona, según los casos puede desempeñar el papel de complemento, sujeto atributo e integrar formas compuestas. Ambos pueden tomar la forma sustantiva, con la cual, por ejemplo en el caso de moi se ha traducido en francés el Ich de la tópica freudiana.

En castellano, irremediablemente, tanto je como moi, son «yo». A los fines de solución para este libro se han tenido en cuenta razones de orden práctico. En lo sucesivo se leerá, pues, yo (je) para je, y yo, a secas, para moi.

2 (Ventana-emergente - Popup)

Como en el Seminario I, se traduce clivage, modo privilegiado de división de un diamante, como clivaje, neologismo ampliamente difundido en la terminología psicoanalítica de diversas escuelas, así como en ciencias humanas en general. Indica el punto en que se puede cortar un diamante sin deshacerlo.

3 (Ventana-emergente - Popup)

NOTA DEL TRADUCTOR

Antigua designación de los frailes dominicos.

4 (Ventana-emergente - Popup)

Mer, mar y mere, madre, son homófonos. [T.]

5 (Ventana-emergente - Popup)

NOTA DEL TRADUCTOR

En francés personne significa a la vez persona y nadie.

6 (Ventana-emergente - Popup)

«Que se conoce al sonar/No ser ya la voz de nadie/ni de las ondas y bosques.» Poema La Pythie, perteneciente a Charmes de P aul Valéry.

7 (Ventana-emergente - Popup)

NOTA DEL TRADUCTOR

Personaje popular francés que representa el grado máximo de estupidez y de simpleza (Larousse)

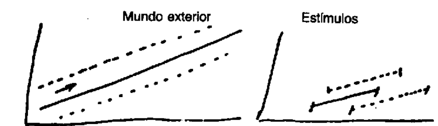
8 (Ventana-emergente - Popup)

NOTA DEL TRADUCTOR

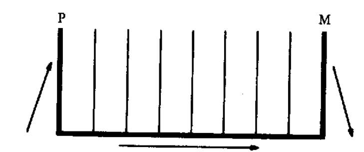
Salvo expresa indicación en contrario, los textos de Freud se traducen de la versión francesa indicados por Lacan.

9 (Ventana-emergente - Popup)

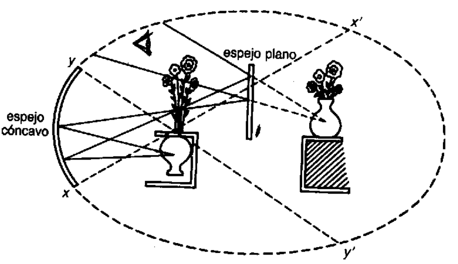
índice del seminario



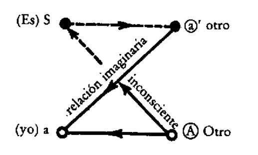
Primer esquema del aparato psíquico en el Entwurf



El aparato psíquico en la Traumdeutung



Esquema óptico para la teoría del narcisismo



La función imaginaria del yo y el discurso del inconsciente

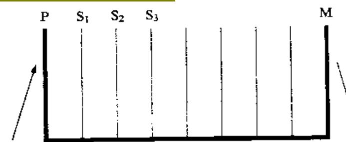
10 (Ventana-emergente - Popup)

NOTA DEL TRADUCTOR

Se lee en Ulpiano: «Durum hic est sed lex scripta est». Es cosa dura pero así está inscrita en la ley.

11 (Ventana-emergente - Popup)

índice del seminario



12 (Ventana-emergente - Popup)

NOTA DEL TRADUCTOR

El relato del sueño en la clásica versión española de López Ballesteros es coincidente con el texto francés consignado en el original. Se transcribe, pues, el primero.

13 (Ventana-emergente - Popup)

Y en castellano.

14 (Ventana-emergente - Popup)

En español no parece haber un término que reúna los diversos, aunque emparentados, sentidos de gicler: salpicar, rociar, saltar, chorrear.

15 (Ventana-emergente - Popup)

NOTA DEL TRADUCTOR

El pasaje que se transcribe pertenece a la traducción española de Julio Cortázar, Edgar Allan Poe, Cuentos/1, Alianza Editorial, Madrid. Las diferencias con el texto francés son puramente estilísticas.

16 (Ventana-emergente - Popup)

NOTA DEL TRADUCTOR

En francés en el original del cuento: «Un designio tan funesto / Si no es digno de Atreo, es digno de Tiestes».

17 (Ventana-emergente - Popup)

NOTA DEL TRADUCTOR

En francés en el original del cuento: «Un designio tan funesto / Si no es digno de Atreo, es digno de Tiestes».

18 (Ventana-emergente - Popup)

Se trata de un equívoco intraducible: voler es tanto «robar» como «volar».

19 (Ventana-emergente - Popup)

Condensación de entruche, «avestruz», y autrui, « el otro, el prójimo».

20 (Ventana-emergente - Popup)

NOTA DEL TRADUCTOR

Co-naissance, «co-nacimiento»/connaissance, «conocimiento».

21 (Ventana-emergente - Popup)

En la edición española ya citada, el cuento aparece intitulado «La verdad sobre el caso del señor Valdemar».

22 (Ventana-emergente - Popup)

NOTA DEL TRADUCTOR

Las A y a son, como es sabido, las iniciales respectivas de Autre «Otro», y autre, «otro».

23 (Ventana-emergente - Popup)

«Cómete los pies de tu analista en la misma salsa.»

24 (Ventana-emergente - Popup)

NOTA DEL TRADUCTOR

Término resultante de la condensación de imaginaire, «imaginario», y mirage, «espejismo».

25 (Ventana-emergente - Popup)

NOTA DEL TRADUCTOR

Este texto es establecido por Jacques-Alain Miller, publicado por Paidos. Buenos Aires Argentina.

El Petit Robert define en forma genérica la parole (parole, II), como «expresión verbal del pensamiento». Seguidamente distingue las acepciones resultantes, que son: 1°) Facultad de comunicar el pensamiento por un sistema de sonidos articulados emitidos por los órganos de la fonación; 2°) Ejercicio de esta facultad, y Lenguaje hablado o escrito; y 3°) El hecho de hablar. Hay una 4a acepción que podrá ser interesante tomar en cuenta en la parte del capítulo que gira en torno al primer versículo del Evangelio según san Juan: En religiones reveladas, véase logos, verbo, y también Escritura.

Inicialmente, (parole, I), el diccionario al que aludimos había definido una, unas palabra(s) como: «elemento(s) de lenguaje hablado»; y dio su principal acepción en primer término: Elemento simple del lenguaje articulado. Véase mot, expression. A su vez, mot es definida, en primer lugar, como «cada uno de los sonidos o grupo de sonidos correspondientes a un sentido, entre los cuales se distribuye el l enguaje».

Sin perjuicio de que el Mayor o menor acierto de estas definiciones sería tarea del lingüista y el filólogo, y con la salvedad de que arrinconar el fluir del discurso de Latan entre los muros de un diccionario es un absoluto contrasentido, las someras puntualizaciones que preceden parecen inevitables si se quiere proporcionar al lector alguna pauta de orientación en cuanto a la distinción entre mot y parole, que presenta el francés y no el castellano. Distinción que a partir de este capítulo resulta imprescindible efectuar para la clara y correcta comprensión del texto, y que impone a la traducción el empleo de palabras d iferentes para traducir parole y mot, siendo que en castellano ambas se traducen natural e intachablemente por «palabra». De este modo tenga presente el lector que cuando lea «palabra», el original consigna parole, y cuando lea «vocablo» o «término», se trata de mot. Solución adoptada a expensas, muchas veces, del estilo.

26 (Ventana-emergente - Popup)

Se trata del capítulo III de Más allá del principio del placer, que junto con otras obras de Freud integra la edición francesa Essais de psychanalyse, París, Payot. [T.]